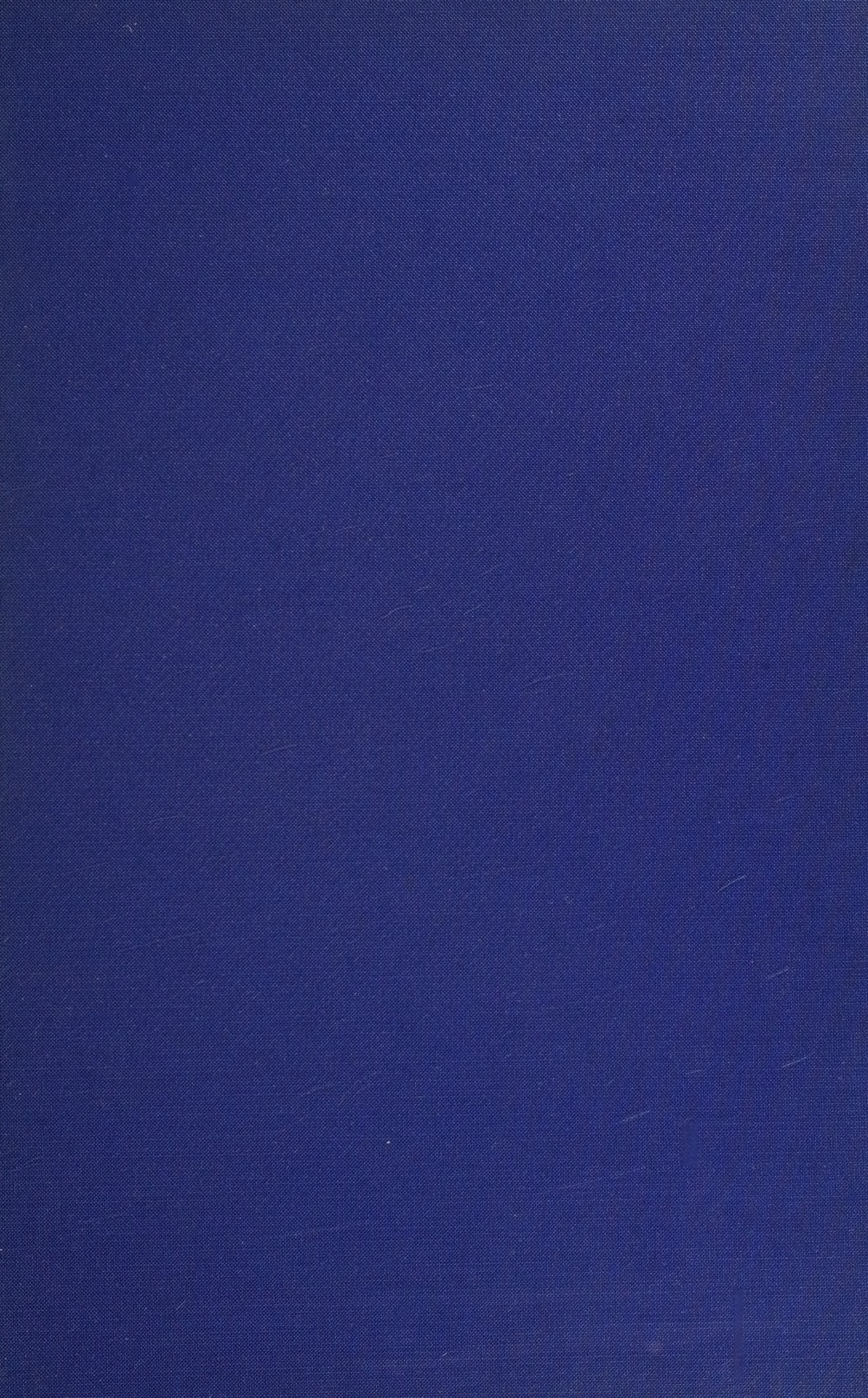










# BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

## TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT GEORG FREIH. VON HERTLING UND MATTHIAS BAUMGARTNER

HERAUSGEGEBEN VON

CLEMENS BAEUMKER.

**BAND XIII. HEFT 4.**

DR. HANS LEISEGANG: DIE BEGRIFFE DER ZEIT UND EWIGKEIT IM SPÄTEREN PLATONISMUS.

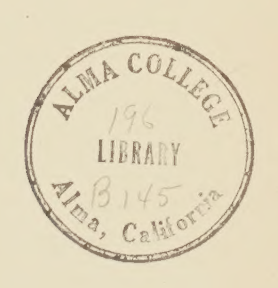
MÜNSTER i. W. 1913.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

# DIE BEGRIFFE DER
# ZEIT UND EWIGKEIT
# IM SPÄTEREN PLATONISMUS.

VON

DR. HANS LEISEGANG.




MÜNSTER i. W. 1913.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

# Einleitung.

Als der platonische Demiurg das All gebildet hatte, da sah er sein Werk an und fand, daß es sehr gut war. Er freute sich, daß es belebt und ein Abbild der ewigen Götter geworden sei, und beschloß in seiner Freude, es dem Urbilde noch ähnlicher zu machen. Nun war aber dieses Urbild ein göttliches, belebtes Wesen, dem vor allen andern das Attribut einer unvergänglichen Ewigkeit zukam. Die eben erst entstandene Welt einem ewigen Wesen vollkommen gleichzumachen, war ein Ding der Unmöglichkeit; denn die Ewigkeit besitzt ein stets in sich ruhendes, unbewegtes Sein. So beschloß denn die Gottheit, in der Welt ein bewegtes Abbild des unbewegten Ewigen zu schaffen. So errichtete sie den Himmel und schuf dadurch von dem in der Einheit bleibenden Ewigen ein nach Zahlenverhältnis fortschreitendes ewiges Abbild: die Zeit. Denn erst durch die Schöpfung des Himmels entstanden Tage, Nächte, Monate und Jahre. Alles das aber sind Teile der Zeit ebenso wie Vergangenheit und Zukunft. Wir können sie nicht auf die Ewigkeit übertragen; denn ihr kommt allein eine ständige Gegenwart zu. Vergangenheit und Zukunft drücken stets eine Art von Bewegung aus; die Ewigkeit aber ist immer unbewegt. Die Bestimmungen der Zeit lassen sich auf sie niemals anwenden; denn die Zeit ist erst mit dem Himmel entstanden und wird auch mit ihm wieder untergehen, wenn einmal eine Auflösung des Weltalls erfolgen sollte. Sie ist nach dem Vorbilde der Ewigkeit entstanden, damit der Himmel seinem Urbilde um so ähnlicher werde, und ihre Werkzeuge sind die Sterne am Himmel. Diese aber haben uns nicht nur den Begriff der Zeit, sondern mit ihr zugleich den der Zahl gegeben.

Das ist die Timäusstelle [1], die von der Entstehung der Zeit handelt. Es ist nicht viel, was Platon hier über seine Begriffe von Zeit und Ewigkeit entwickelt. Dazu kommt noch die mythische Einkleidung der platonischen Schöpfungsgeschichte, die es nie mit Sicherheit bestimmen läßt, ob wir es hier mit Platons wahrer Meinung oder nur mit einer schönen Dichtung zu tun haben [2].

Gerade die Kürze der Darstellung aber zwang die späteren Platoniker einerseits dazu, kein einziges der Worte Platons unbeachtet zu lassen, gab ihnen jedoch dafür andererseits den weitesten Spielraum zu selbständiger Spekulation über die Begriffe der Zeit und Ewigkeit, die Platon selbst nur hier berührt und durch Einfügung in den Timäusmythus verschleiert hatte. Wo jedoch einmal die meist spärliche Phantasie der Ausleger und Kommentatoren Platons gar nicht ausreichen wollte, da war ihnen immer noch ein Anhalt geboten an der eingehenden Abhandlung über die Zeit, die Aristoteles in seinen Büchern über die Physik gibt [3]. Ja, diese aristotelische Definition, die die Zeit als Zahl der Bewegung bestimmte, war gar nicht zu umgehen, da Platon selbst in seinem Berichte über die Entstehung der Zeit die Begriffe der Bewegung und der Zahl erwähnte und in eine gewisse, wenn auch noch sehr lose Beziehung zur Zeit brachte.

Wenn aber auch Aristoteles herangezogen wird, um manche Lücke mit dem von ihm so reichlich gebotenen Material bequem auszufüllen, so bewegt sich doch die Spekulation vor allem der bedeutenderen Platoniker über die Begriffe der Zeit und Ewigkeit durchaus in den Bahnen platonischer Philosophie oder sucht noch über diese hinauszukommen. Besonders ist es gerade der schwache Punkt der platonischen Ideenlehre, der

---

[1] *Tim.* 37 C—38 B. Vgl. auch 42 D, 47 A.

[2] Über Platons Ansicht von der Entstehung der Welt und sein kosmisches System vgl. vor allem Aug. Heller, *Geschichte der Physik,* I. Bd., Stuttg. 1882, S. 33 ff.

[3] Dazu kommt noch der Umstand, daß die meisten eklektischen Platoniker und fast alle Neuplatoniker die Lehre Platons mit der des Aristoteles für übereinstimmend halten und sich anstrengen, die Identität der Grundgedanken beider nachzuweisen.

bei Behandlung des Problems der Zeit und Ewigkeit unbarmherzig immer wieder ans Licht gezogen wird: der platonische Dualismus.

Platons erkenntnistheoretischer Dualismus setzt die prinzipielle Verschiedenheit von Körper und Seele voraus und schreibt beiden je eine besondere Erkenntnis zu. Nicht nur die Art und Weise, auf die durch Körper und Seele der Mensch zu einem Wissen von Dingen gelangt, ist verschieden, sondern auch die Objekte der beiden Erkenntnisarten unterscheiden sich voneinander [1]. Die Sinne des Körpers bemerken nur die augenblicklich an sie herantretenden Erscheinungen der Außenwelt in ihrer ganzen Fülle und Mannigfaltigkeit. Schon das Festhalten dieser Erscheinungen im Gedächtnis ist Tätigkeit der Seele. Noch mehr aber kommt es ihr zu, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen allgemeinen Begriffen unterzuordnen. Es sind das Begriffe wie der des Seins, der Identität und Verschiedenheit, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, der Einheit und Vielheit, der bestimmten Zahl, des Schönen und Häßlichen, des Guten und des Üblen. Da nun den Vorstellungen, zu denen der Mensch durch die Sinne des Körpers gelangt, reale Dinge entsprechen, so entsprechen bei Platon auch den Ideen, zu denen der Mensch durch die Tätigkeit seiner Seele kommt, Realitäten. Diese Ideen der Seele aber haben einen ganz anderen Inhalt als die Vorstellungen der Sinne. Sie fassen die übereinstimmenden Merkmale einer ganzen Anzahl von sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen zusammen, und die Ideen sind vor allem Gattungsbegriffe. Doch die Schönheit, das Häßliche, die Einheit, die Vielheit, das Gute, das Böse, das sind alles wirklich vorhandene Dinge. Es sind Realitäten, die sich neben der Sinnenwelt zu einer zweiten immateriellen, reineren, vollkommenen Ideenwelt vereinen. Alles Sichtbare ist nur ein Gleichnis dieser unsichtbaren Ideenwelt.

So hat Platon, immer mehr sich vom Wirklichen loslösend, immer weiter in das Abstrakte vordringend, schließlich, um den immer höher aufsteigenden Gedankenbau zu stützen, der auf der sichtbaren Erde keinen Halt mehr fand, eine ganz neue,

[1] Vgl. hierzu und zum folgenden Platons Theätet.

unsichtbare Welt geschaffen. Gedanken, Worte, Begriffe führten ihn in Höhen der Abstraktion, wo allen Gedanken, Worten, Begriffen der faßliche Inhalt überhaupt verloren ging. Darum mußte er die Gedanken, Worte, Begriffe selbst wieder zu Realitäten erheben, um nun auf ihnen in unermeßliche Höhen weiterbauen zu können.

Und so stehen sich bei Platon zwei Welten gegenüber. Zwischen beiden aber vermittelt die menschliche Seele. Sie kann es; denn sie ist trotz ihrer Verbindung mit dem menschlichen Körper immateriell und unsterblich wie die Ideen. Im Irdischen selbst sieht die Seele nur die Abbilder der reinen Ideen; sie erwecken in ihr die Liebe, die Sehnsucht, die beim Anblick des unvollkommenen Irdischen nach der Reinheit der Ideenwelt erwacht. Erst aber nach dem Tode des Leibes, wenn alles Irdische von ihr abgefallen ist, erlangt die Seele wieder die volle Teilnahme an der ewigen Klarheit der Ideenwelt.

Gliedern wir nun in diesen Zusammenhang der dualistischen Ideenlehre die Begriffe der Zeit und Ewigkeit ein, wie Platon sie uns im Timäus darstellt, so erhalten wir folgendes Bild: Urbild, Ruhe, Sein, Ewigkeit stehen auf der einen, Abbild, Bewegung, Werden, Zeit auf der anderen Seite des Dualismus. Die erste Begriffsreihe ist intelligibel, sie braucht keine körperliche Ausdehnung und ist einem ruhenden Punkte zu vergleichen. Um diesen ewig ruhenden Punkt herum jedoch bewegt sich die körperliche Welt des Werdens in einem in sich geschlossenen Kreislauf. Zwischen beiden steht die Menschenseele, durch den Körper an die irdische Welt und damit auch an den Kreislauf der Zeit gebunden, durch ihre intelligible Natur jedoch stets nach der Ideenwelt, nach der Ruhe, dem Sein und der Ewigkeit strebend.

Von Platon selbst führt nun der Weg zum späteren Platonismus durch mehrere Jahrhunderte hindurch. Unter dem Namen „späterer Platonismus" fasse ich den eklektischen Platonismus, die jüdisch-hellenistische Religionsphilosophie und den Neuplatonismus zusammen. Für die Behandlung eines so speziellen Themas wie das unsrige können nur die Hauptvertreter dieser philosophischen Richtungen in Betracht kommen,

da von den anderen oft kaum mehr als der Name, geschweige denn eine Zeittheorie erhalten ist. Ich greife daher aus dem eklektischen Platonismus nur Plutarch, aus der jüdisch-hellenistischen Philosophie Philon, aus dem Neuplatonismus die ersten Vertreter seiner drei Schulen: Plotin, Jamblich, Proclus heraus, und füge dem Ganzen die Behandlung der Zeit und Ewigkeit bei Damascius an, der als letzter selbständig spekulierender Philosoph, abgesehen von Simplicius, der nur noch kommentiert und gegebenes Wissen ansammelt, gelten mag.

## Der Zeitbegriff des Plutarch.

Plutarchs Betrachtungen über die Zeit [1] knüpfen sich an den einen Satz des platonischen Timäus an: „Die Zeit ist erst mit dem Himmel entstanden und wird auch mit ihm wieder untergehen, wenn einmal eine Auflösung des Weltalls erfolgen sollte“ [2]. Es ist demnach vor allem die Frage nach der Entstehung der Zeit, die für ihn besonderes Interesse hat. Es ist das Wann und Wie dieser Entstehung der Zeit, das ihn vor allem beschäftigt. Wollen wir in seinen Gedankengang eindringen, so müssen wir zunächst seine Ansicht von der Entstehung der gesamten Welt kennen, um in seiner Schöpfungsgeschichte den Zeitpunkt genau bestimmen zu können, an dem die Zeit selbst in das Werden eintritt.

Platon hatte die Welt des Werdens aus zwei Prinzipien hervorgehen lassen: aus dem Sein und dem Nichtsein, aus der Idee und dem Raum, in dem diese sich verwirklicht, oder aus dem Demiurgen und dem Chaos, wie er es in der mythischen Sprache des Timäus ausdrückt [3]. Wir finden diese Prinzipien auch bei Plutarch, aber sie sind versinnlicht und vergröbert durch den Einfluß der Stoa. An Stelle des Demiurgen tritt der durch Aristoteles ausgebildete und durch die Stoa beeinflußte

[1] Auf den Begriff der Ewigkeit geht Plutarch nicht näher ein.

[2] *Tim.* 37: *Χρόνος δ᾽ οὖν μετ᾽ οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσι, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται.*

[3] Da bei Platon das zweite Prinzip stets dem absoluten Nichtsein entspricht, also eigentlich gar nicht vorhanden ist, läßt sich auch nicht mit Sicherheit feststellen, ob Platon das zweite Prinzip ebenso wie das erste als von Ewigkeit der Weltschöpfung präexistierend annimmt. Vgl. Zeller, *Ph. d. Gr.*[4] $II_1$, S. 727: „Früher nahm man nun allgemein an, Platon habe eine ewige, oder doch eine der Weltschöpfung vorausgehende körperliche Materie gelehrt . . . usw.“ Über die Ewigkeit des platonischen Raumes vgl. C. Baeumker, *Problem der Materie,* Münster 1890, S. 136.

Gottesbegriff [1]. An Stelle des Chaos, das bei Platon nur ein Sinnbild des schwierigen Begriffs der Räumlichkeit, des absoluten Nichtseins, sein soll, tritt der Begriff der stoischen Materie [2]. Er schreibt ihr die Ewigkeit, die Präexistenz vor der Weltschöpfung zu und glaubt damit ganz im platonischen Sinne zu handeln [3]. Wie die Stoiker, so hält auch er diese erste Materie für völlig indifferent, d. h. unfähig, aus sich selbst heraus irgend etwas zu schaffen [4]. Neben ihr konstruiert er deshalb noch eine ebenfalls präexistierende Seele, die jedoch nur Vorstellungsvermögen und Bewegungsfähigkeit besitzt [5]. Diese Seele ist die Ursache der anfänglichen regellosen Bewegung in der Materie. Dadurch, daß Gott nicht etwa in die an sich indifferente Materie, sondern in diese ungeordnete und böse Seele die Vernunft brachte [6], befähigte er die Materie zur Aufnahme der Ideen und machte eine Weltbildung möglich.

In dem Augenblicke nun, wo diese ungeordnete Seele von Gott zu geordneter Bewegung gebracht wird und diese geordnete Bewegung zugleich der Materie mitteilt, entsteht die Zeit; denn die Zeit ist das Maß der geordneten Bewegung, und sie ist mit dem Kosmos entstanden und somit Zahl der kosmischen

[1] Vgl. H. v. Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus,* Gött. 1862—1875, II. Teil, S. 281 Anm. 3: „Herabgekommener Platonismus fällt ja der Sache nach mit Stoischem zusammen (vgl. Zeller², *a. a. O.* $III_1$, S. 436 Anm. 8—437 Anm. 4; 529 Anm. 3). So z. B. brauchte nur an Plutarchs Begriff von Gott die auch von Platon gelehrte Immanenz gelegentlich einmal etwas einseitig hervorgehoben zu werden, ebenso an dem der Materie die Unbestimmtheit, so gingen diese beiden Begriffe ins Stoische über."

[2] Diese Materie ist für Plutarch ganz im stoischen Sinne nicht das allem Werden zugrunde liegende, an sich nicht wahrnehmbare Substrat, sondern der greifbare, widerstandsfähige, aber formlose Körper mit seinen Eigenschaften der Größe, der Ausdehnung und der Räumlichkeit. Vgl. z. B. *De animae procr. in Tim.* VI, 45: *Καὶ γὰρ τὸ πανδεχὲς καὶ ὑλικὸν ἐκεῖνο, μέγεθος μὲν ἐκέκτητο καὶ διάστημα καὶ χώραν.*

[3] *De animae procr. in Tim.* V, 10 ff.

[4] *De animae procr. in Tim.* VI, 5: *Οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ ἄποιον καὶ ἀργὸν ἐξ αὑτοῦ καὶ ἀῤῥεπὲς αἰτίαν κακοῦ καὶ ἀρχὴν ὑποτίθεσθαι τὸν Πλάτωνα. a. a. O.* 20: *ἐπεὶ τῶν γ᾽ ὄντων οὔτε τὸ ἀγαθὸν οὔτε τὸ ἄποιον εἰκός ἐστιν οὐσίαν κακοῦ καὶ γένεσιν παρασχεῖν.*

[5] *De animae procr. in Tim.* VII: *Ψυχὴ γὰρ αἰτία κινήσεως καὶ ἀρχή, νοῦς δὲ, τάξεως καὶ συμφωνίας περὶ κίνησιν.*

[6] *De animae procr. in Tim.* V, 10.

Bewegung. Sie verhält sich zur ungeordneten Bewegung, wie die Form zur ungeordneten Materie. Die ungeordnete Bewegung war in ihrer Unbegrenztheit und Unbestimmtheit gewissermaßen die Materie der Zeit. Als dann diese Bewegung geordnet wurde und durch die Form die Materie abgrenzte, schuf sie zugleich Welt und Zeit [1].

Um nun aber zu einer näheren Bestimmung des Wesens der Zeit zu kommen, mengt Plutarch eine Anzahl ihm bekannter Zeitdefinitionen anderer Philosophen zusammen. Am meisten interessiert ihn die aristotelische Definition der Zeit als Zahl der Bewegung. Doch wenn man die Zeit einfach der Zahl der Bewegung, also auch der ungeordneten Bewegung, gleichsetzt, so ist sie vor dem Kosmos schon vorhanden; denn die ungeordnete Bewegung existiert seit Ewigkeit, hervorgerufen durch die ungeordnete Weltseele. Soweit man die Zeit aber nur als Zahl der kosmischen Bewegung auffaßt, ist die platonische Ansicht richtig, welche die gleichzeitige Entstehung von Zeit und Welt lehrt [2].

Doch Plutarch meint, daß die Definitionen des Aristoteles, des Speusippos und einiger Stoiker, durch die die Zeit als Maß der Bewegung, oder deren Zahl entsprechend dem Früher und Später, als Quantität oder Intervall der Bewegung bestimmt wird, nur akzidentelle Merkmale am Begriff der Zeit hervorheben, ohne doch ihr eigentliches Wesen zu treffen [3]. Pindar habe ihre wahre Natur besser verstanden, wenn er sagt:

---

[1] *Quaestiones Platonicae* 1007 C. [2] *Procl. in Tim.* 84 F.

[3] *Quaestiones Platonicae* 1007: *ῥητέον οὖν τοὺς ἀπὸ τούτων ταραττομένους δι' ἄγνοιαν οἴεσθαι τὸν χρόνον „μέτρον εἶναι κινήσεως καὶ ἀριθμὸν κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον“ ὥς Ἀριστοτέλης εἶπεν*, (Aristot. *Phys.* IV, 11 geg. Ende: *Ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστεριν. De caelo* I 9, 279 a 14. Vgl. auch Zeller[3], $II_2$, S. 398 f.) *ἢ „τὸ ἐν κινήσει ποσόν“ ὥς Σπεύσιππος* (vgl. Zeller[4], $II_1$, 1007, 4) *ἢ „διάστημα κινήσεως“ ἄλλο δ' οὐδὲν ὥς ἔνιοι τῶν Στωικῶν ἀπὸ συμβεβηκότες ὁριζόμενα τὴν δ' οὐσίαν αὐτοῦ καὶ τὴν δύναμιν οὐ συνορῶντες* . . . (die stoische Zeitdefinition bei Zeller[4], $III_1$, S. 184 Anm. 6). Vgl. ferner: A. Chaignet, *Histoire de la Psychologie des Grecs.*, vol. III, p. 129: „On aurait tort de croire, quoiqu'Aristote l'ait dit, que le temps est simplement la mesure du mouvement, ou le nombre suivant l'antérieur et le postérieur; ou, comme le veut Speusippe, la quantité du mouvement. C'est définir le temps par un accident de sa nature et ne pas saisir son essence et sa fonction.“ Auch für das Folgende vgl. Chaignet.

„ἄνακτα τὸν πάντων ὑπερβάλλοντα χρόνον μακάρων“,
und noch besser Pythagoras, der auf die Frage: Was ist die Zeit? antwortet: Sie ist die Seele des Universums. — Die Zeit ist in der Tat nicht nur ein Zustand oder ein Akzidens irgend einer Bewegung. Sie ist vielmehr die Ursache, die Kraft, das Prinzip des Gleichmaßes und der Ordnung, nach der sich die Natur des Universums bewegt, die eine Seele besitzt und das ganze System des Werdens umschließt; oder besser noch: diese Natur selbst, die beseelt ist, Bewegung, Ordnung und Gleichmaß in sich schließt, ist das, was man Zeit nennt[1].

So sucht Plutarch die Zeit als eine selbständige, beseelte Wesenheit hinzustellen.

Welt und Zeit sind für ihn beide Abbilder der Gottheit, die Welt das ihres Wesens, die Zeit das ihrer Ewigkeit in der Bewegung. So kann die Welt als eine Gottheit im Werden bezeichnet werden. Deshalb sagt Platon, sie sind zusammen entstanden und werden zusammen aufgelöst, wenn sie jemals eine Auflösung erreichen kann; denn es ist unmöglich, daß das Werden aus dem Rahmen der Zeit heraustritt, ebensowenig wie das Intelligible aus der Ewigkeit heraustreten kann. So ist die Zeit, die in Verbindung mit der Welt und notwendiger Beziehung zu ihr steht, nicht einfach Bewegung, sondern geordnete Bewegung, mit einem Maße, Grenzen und periodischem Wechsel, d. h. regelmäßiger Wiederkehr[2].

So stellt sich uns die Ansicht Plutarchs dar als ein aus mehreren philosophischen Systemen zusammengefügtes Gebilde, bei dem jedoch vor allem zwei Momente ins Auge fallen, die auch für die Zeitanschauung anderer späterer Platoniker charakteristisch sind: einmal die Verbindung der Zeit mit der kosmischen Bewegung, dann andererseits die Auffassung der Zeit als eine selbständige Größe, ja, als ein beseeltes Wesen.

Das Verhältnis der Zeit zur Ewigkeit entspricht auch bei Plutarch dem platonischen Dualismus, der die Zeit in die Welt des Werdens und die Ewigkeit als ihr Urbild in die überirdische Ideensphäre setzt oder sie als Attribut der Gottheit beilegt.

[1] *Quaestiones Platonicae* 1007 B.
[2] *Quaestiones Platonicae* 1007 C—D.

Aber alle diese Überlegungen sind bei Plutarch noch außerordentlich einfach, und man ahnt hier noch nichts von den Schwierigkeiten, die die Neuplatoniker in jeder dieser Bestimmungen über die Zeit suchten, die hier so selbstverständlich und im Vertrauen auf die Autorität Platons ausgesprochen werden.

## Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit bei Philon.

Philons ganze Philosophie erscheint als ein Eklektizismus, in dem alte pythagoreische und platonische Weisheit mit jüdischem Glauben und stoischem Wissen ringt, ohne daß es jedoch zu einer mehr als losen Verschlingung der sich vielfach widerstrebenden Elemente kommt. Vor allem aber wurzeln Philons philosophische Gedanken in der Philosophie seiner Zeit, in der Stoa. Überall da, wo Philon keine besondere philosophische Tendenz verfolgt, bewegt er sich unwillkürlich in stoischen Anschauungen und in stoischer Terminologie [1].

Der Eklektizismus Philons und seine Neigung zur stoischen Philosophie treten auch deutlich in seiner Stellungnahme zu den Begriffen der Zeit und Ewigkeit hervor. Die Hauptsache, seine Zeitdefinition, ist stoisch; seine Ansicht über die Zeitentstehung ist, soweit sie nicht ein originelles, etwas phantastisches Gewand trägt, platonisch, ebenso wie das Verhältnis, in das er die Zeit zur Ewigkeit setzt.

Der platonische Gegensatz zwischen intelligibler und irdi-

---

[1] Als Beispiel möge seine Behandlung des so schwierigen Problems der Materie dienen. Hier versteht er unter der aristotelischen *ὕλη* fast stets die stoische *οὐσία*. Noch deutlicher folgt er den Gedankengängen der Stoa gerade bei dem für seine Lehre wichtigsten und in seiner Behandlung interessantesten Begriff, dem Logos. Vgl. hierüber Zeller, *Phil. d. Gr.*[4] $III_2$, S. 408: „Für die genauere Beschreibung dieser Mittelwesen ließen sich besonders vier Vorstellungen verwenden: aus dem philosophischen Gebiet die platonische Lehre von den Ideen und die stoische von den wirkenden Ursachen, mit welchen sich auch die platonische Weltseele leicht verknüpfen ließ; aus dem Gebiete des religiösen Glaubens die jüdisch-persischen Vorstellungen über die Engel, und die griechischen über die Dämonen. Wir werden auch finden, daß Philo alle diese Elemente benutzt und verknüpft hat, doch mußte ihn die stoische Lehre von den Kräften am meisten anziehen . . . usw.“

scher Welt, zwischen Sein und Werden, zieht sich auch durch Philons Philosophie hindurch. Nur ist für ihn das ewige Sein allein identisch mit Gott, das Werden entspricht der irdischen Welt. Um den Dualismus auszugleichen, treten zwischen Gott und Welt der Logos und die göttlichen Kräfte. Wo es sich aber um die Begriffe der Ewigkeit und Zeit handelt, da stehen sich die beiden Gegensätze: Sein und Werden, wieder scharf und unvermittelt gegenüber.

Ewig und unerschaffen ist allein Gott [1]. Die, welche auch die Welt für ewig halten, meint Philon, vergessen gerade das Hauptmoment, das zur wahren Frömmigkeit nötig ist, die Annahme der Existenz einer Vorsehung, und bewundern die Welt mehr als ihren Schöpfer [2]. Alles Sichtbare und Sinnliche ist im Entstehen und in der Veränderung begriffen, d. h. es ist in der Zeit; dem Unsichtbaren und Intelligiblen jedoch teilte Gott wie einem Bruder und Gleichgeborenen das Ewige zu [3]. Gott selbst braucht auch zu seinem Schaffen keine zeitliche Ordnung, er tut und denkt alles zu gleicher Zeit [4].

Die so mit dem Gottesbegriff eng verbundene Ewigkeit wird von Philon in ihrem Wesen nicht weiter beschrieben. Sie ist eben ausschließlich ein Attribut Gottes und so wie dieser über unser Vorstellungsvermögen erhaben. Über die Zeit jedoch stellt sich Philon bei Gelegenheit anderer philosophischer Erörterungen die Fragen:

1. Was ist die Zeit?
2. Wann ist sie entstanden?
3. Wie ist ihre Entstehung zu denken?

1. Die Zeit ist für Philon die Ausdehnung, oder — wie

[1] *Philonis opera quae supserunt* ed. Cohn und Wendland, Berlin 1906 f. — *De mutat. nom.* III S. 160, 25 (M 582); *De plant.* II S. 150, 27 (M 342), S. 135, 3 (M 380); *De cherub.* I S. 181, 1 (M 147) und an vielen and. Orten.

[2] *De mundi opif.* I S. 2, 11 (M 2), S. 3, 4 (M 2).

[3] *De mundi opif.* I S. 3, 14 (M 3): . . . *πᾶν γὰρ τὸ αἰσθητὸν ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ὄν — τῷ μὲν ἀοράτῳ καὶ νοητῷ προσένειμεν ὡς ἀδελφὸν καὶ συγγενὲς ἀιδιότητα, τῷ δ' αἰσθητῷ γένεσιν οἰκεῖον ὄνομα ἐπεφήμισεν.*

[4] *De mundi opif.* I S. 4, 1 (M 3): . . . *οὐκ ἐπειδὴ προσεδεῖτο χρόνων μήκους ὁ ποιῶν — ἅμα γὰρ πάντα δρᾶν εἰκὸς θεόν, οὐ προστάττοντα μόνον ἀλλὰ καὶ διανοούμενον.*

es Cohn übersetzt[1] — das Intervall der Bewegung des Weltalls[2]. Das ist die stoische Zeitdefinition[3], und es ist diejenige Definition, die trotz ihrer Kürze das Wesen der Zeit als mathematische Größe wohl am genauesten von den Zeitdefinitionen des Altertums wiedergibt. Sie entspricht durchaus der mathematischen Formel, mit der man in der Mechanik die Zeit als zahlenmäßige Größe definieren kann: $t = \frac{s}{v}$; d. h. die Zeit, in der ein Körper eine bestimmte Strecke zurücklegt, ist gleich dem Quotient aus dem zurückgelegten Wege s und seiner Geschwindigkeit v.

Nichts anderes will tatsächlich die stoische Definition, die Zeit sei die Ausdehnung der Bewegung, sagen. Der Ausdehnung = *διάστημα* entspricht der zurückgelegte Weg s, die Bewegung = *κίνησις* ist nichts anderes als die Geschwindigkeit v. Daß diese Geschwindigkeit eine gleichmäßige ist, geht daraus hervor, daß unter der Bewegung nur die kosmische, deren Gleichmäßigkeit vorausgesetzt ist, verstanden wird. Die Ausdehnung der Bewegung nun setzt sich aus beiden, dem Abstand und der Geschwindigkeit, zusammen; denn diese Ausdehnung, d. h. der Weg, den der Körper zurücklegt, wird

---

[1] *Die Werke Philos von Alexandrien* in deutscher Übersetzung, herausgegeben von L. Cohn, 1. Bd. 1909: „Denn da die Zeit das Intervall der Bewegung des Weltalls ist . . . (stoische Definition der Zeit)."

[2] *De mundi opif.* I S. 8, 5 (M 6): *ἐπεὶ γὰρ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεώς ἐστιν ὁ χρόνος.* — Wollen wir die Schrift *De aeternitate mundi* als echtes Werk Philons ansehen, so könnten wir uns hier auf eine Stelle berufen, wo dieselbe Zeitdefinition dreimal kurz nacheinander ausgesprochen wird: *De aet. m.* ed. Fr. Cumont, S. 16: . . . *χρόνον διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως.* . . . — *διάστημα δὲ κοσμικῆς κινήσεως ἐδείχθη ὁ χρόνος ὤν.* . . . — *τάχα τις εὑρησίλογῶν Στωικὸς ἐρεῖ, τὸν χρόνον ἀποδεδόσθαι διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως*; (außerdem S. 3, 1: *τῆς κινήσεώς φασιν εἶναι τὸν χρόνον διάστημα*). Doch haben wir es gerade hier mit einer Stelle zu tun, die als schwerwiegendes Zeugnis für die Unechtheit der Schrift *De aet. m.* angeführt wird. Zeit und Kosmos sollen beide unentstanden sein, was sonst durchaus nicht Philons Meinung ist. Gerade bei der Behandlung der Begriffe der Zeit und Ewigkeit bei Philon tun wir daher besser, diese Schrift überhaupt nicht zu berücksichtigen.

[3] Vgl. *Simplic. in Categ.* ed. Kalbfl. 1907, S. 350, 15: *τῶν δὲ Στωικῶν Ζήνων μὲν πάσης ἁπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπεν, Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως.* — Vgl. auch Zeller[4], $III_1$, S. 184 Anm. 6.

größer oder kleiner, je nachdem die Bewegung zu- oder abnimmt, d. h. schneller oder langsamer wird. Die Vorstellung, die die Stoiker haben, ist wahrscheinlich die eben entwickelte. Wir müssen nur mit der noch unbeholfenen Ausdrucksweise rechnen, die einfach durch den Genetiv *κινήσεως* ein Verhältnis ausdrückt, zu dem wir eine Gleichung und die Unterscheidung zwischen Begriffen wie Bewegung, Geschwindigkeit und Beschleunigung anzuwenden gelernt haben.

Abgesehen von dieser Definition gibt uns nun Philon auf die Frage: was ist die Zeit? noch einige andere Bemerkungen. Die Zeit ist zunächst durchaus abhängig von den Gestirnen; denn diese sind zur Maßbestimmung der Zeit geschaffen, die sie durch die Unterscheidung von Tagen, Monaten und Jahren in bestimmte Abschnitte teilen [1]. „Da die gesamte Zeit in zwei Teile, in Tag und Nacht, geteilt ist, so verlieh der Allvater die Herrschaft über den Tag der Sonne, wie einem Großkönig, und über die Nacht dem Monde und der Menge der anderen Gestirne“ [2].

Mit dem Begriff der Zeit aber untrennbar verbunden ist zugleich der Begriff der Zahl und des Maßes, und Philon schreibt darüber: „Die Gestirne sind aber auch zur Maßbestimmung der Zeit geschaffen; denn durch die festgesetzten Kreisbewegungen der Sonne, des Mondes und der anderen Gestirne entstehen die Tage und die Monate und die Jahre. Zugleich ist damit auch das nützlichste, der Begriff der Zahl, in die Erscheinung getreten, indem die Zeit ihn offenbarte. Denn aus einem Tag ergab sich die Zahl 1, aus zwei Tagen die 2, aus drei Tagen die 3, aus einem Monat die 30, aus einem Jahr die Zahl, die den Tagen der zwölf Monate gleichkommt, und aus der unendlichen Zeit die unendliche Zahl“ [3].

Somit denkt also Philon den Begriff der Zeit niemals anders als in seinem Zusammenhange mit dem Kosmos. Er definiert die Zeit als Ausdehnung der kosmischen Bewegung, gibt ihr eine Einteilung durch den Kreislauf der Gestirne und fügt ihr als Begleiterscheinung die Zahl hinzu.

[1] *De mundi opif.* I S. 18, 11 (M 12) f. [2] *a. a. O.* Übers. v. Cohn.
[3] *a. a. O.* Wenige Zeilen weiter unten.

2. Wo er nun über die „Entstehung" der Zeit handelt, ist er völlig abhängig vom platonischen Timäus. Wie wir schon oben erwähnten, ist es für Philon eine unerschütterliche Tatsache, daß die Welt nicht ewig, sondern von Gott geschaffen ist. Vor der Welt nun gab es keine Zeit. Die Zeit ist erst mit der Welt entstanden. Philon weist den Gedanken, eine Zeit vor der Weltentstehung anzunehmen, einfach als „unphilosophisch" [1] zurück. Denn Zeit und Bewegung gehören für ihn unzertrennlich zusammen. Die Bewegung aber kann nicht vor dem Bewegten vorhanden sein. So bleibt also nur übrig, daß die Zeit ebenso wie die Bewegung erst mit der Welt entstanden ist [2]. Das aber ist Platons Lehre [3].

3. Bei der Beantwortung der weiteren Frage, „wie" denn diese Entstehung der Zeit zu denken sei, finden wir bei Philon eine merkwürdig phantastische Spekulation, die wie ein Gleichnis klingt. Gott, der in Wahrheit Vater, Schöpfer und Erhalter aller Dinge im Himmel und in der Welt ist, gilt auch für den Schöpfer der Zeit. Denn Gott ist der „Großvater der Zeit". Sein Sohn ist der Kosmos. Durch die Bewegung des Kosmos aber entstand sein Enkel, der Chronos. Der sinnlich wahrnehmbare Kosmos jedoch ist erst der jüngere Sohn Gottes. Der ältere Sohn ist der *κόσμος νοητός*. Ihm wurde die Ewigkeit um seiner Erstgeburt und intelligiblen Natur willen verliehen. Dem jüngeren Sohn aber gab er, dadurch daß er ihn bewegte, die Zeit. Als Muster für die zeitlichen Dinge stellte Gott jedoch sein eigenes, ewiges Leben hin [4].

Hier haben wir einen echt philonischen Gedanken: Die Zeit in direkter Abhängigkeit von Gott! — Alles umfaßt und durchdringt dieser philonische Gott. Sein Werk ist die Zeit, und in ihm selbst ruht der Raum [5].

[1] *De mundi opif.* I S. 8, 8 (M 6): *πρεσβύτερον δ᾽ ἀποφαίνεσθαι τολμᾶν ἀφιλόσοφον.*

[2] *De mundi opif.* I S. 8, 5 (M 6) f. — *Quod deus sit immut.* II S. 62, 23 (M 277): . . . *πατὴρ δὲ χρόνου κόσμος — τὴν κίνησιν αὐτοῦ γένεσιν ἀποφήνας ἐκείνου.*

[3] *Tim.* 37 C: *Χρόνος δ᾽ οὖν μετ᾽ οὐρανοῦ γέγονεν.*

[4] *Quod deus sit immut.* II S. 62, 21—63, 13 (M 277).

[5] Über Philons Raumtheorie vgl. H. Leisegang, *Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatonikern*, Diss., Straßburg 1911.

# Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit bei Plotin.

Plutarch und Philon hatten zur Bildung ihrer Zeitanschauung fremdes Material verwandt und dieses in den Rahmen ihrer eigenen Philosophie eingefügt. Plotin ist der erste Platoniker, der eine selbständige Theorie über die Begriffe der Zeit und Ewigkeit aufstellt. Er ist überhaupt der erste, der die Ewigkeit als eine selbständige Größe auffaßt und sie als einen tätigen Faktor in sein großes Weltsystem einfügt. Er ist der einzige Neuplatoniker, der sich von den hergebrachten Zeitanschauungen, nachdem er sie einer eingehenden Kritik unterworfen hat, loszumachen und eine selbständige Zeitdefinition zu gewinnen weiß, in der neben der Festlegung ihres Verhältnisses zur Weltseele auch auf das Verhältnis der Zeit zur Einzelseele Rücksicht genommen wird.

Alles aber, was Plotin über Zeit und Ewigkeit sagt, steht nicht nur in festem Zusammenhang mit seinem ganzen philosophischen System, sondern gibt zugleich ein Spiegelbild seiner gesamten Weltanschauung und Denkmethode überhaupt. So wie er die sinnliche Welt in ihrer Mannigfaltigkeit allmählich durch Vermittlung der Weltseele aus der intelligiblen Einheit hervorgehen läßt, so läßt er ebenso die Zeit durch Vermittlung derselben Weltseele aus der Ewigkeit heraus sich entwickeln. Wenn so Idee und Wirklichkeit, Urbild und Abbild, Ewigkeit und Zeit sich nicht nur einfach gegenüberstehen als Größen zweier Welten, zwischen denen nur die Seele vermittelt, sondern auch selbst in ein bestimmtes kausales Verhältnis zueinander treten, ist hier wenigstens ein Weg versucht, den platonischen Dualismus zu überwinden [1]. Wohl mochte der theo-

[1] Vgl. A. Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena 1907, S. 329: „Und hier hatte Plotin den einzigen Weg zu einer wirklichen Lösung des Problems beschritten, indem er den Gedanken der Entwicklung auf den in Frage stehenden Gegenstand angewendet hatte. Nach Plotin sind Geist und Natur, die übersinnliche und sinnliche Welt nicht ursprünglich nebeneinander existierende Gegensätze, sondern Stufen einer Entwicklung, Produkte der Anschauungstätigkeit des Einen, das ebenso über die Natur wie über die plotinische Ideenwelt hinausliegt. Die Wirklichkeit ist ein Reich sich abstufender Vollkommenheiten, und der Unterschied der

retisch spekulierende Geist auf diese Weise endlich zu einer wenigstens formellen Einheit der Weltprinzipien kommen, die praktische Erfahrung aber, der täglich und stündlich der unüberbrückbare Gegensatz zwischen Körper und Seele vor Augen trat, ließ den Dualismus überall da wieder erscheinen, wo nicht nur reine Spekulation, sondern das Leben selbst, die Ethik und die Religion ihre Forderungen stellten. Die Seele muß sich erst in der Ekstase vom Körper trennen, um Gott zu schauen, sie muß sich erst aus der Zeit losmachen, um in der Ewigkeit zu atmen.

So finden wir für die Lehre von der Zeit und Ewigkeit folgende Hauptmomente der plotinischen Philosophie als zu ihrem Verständnis unentbehrlich:

Das Denken der menschlichen Seele ist nicht nur eine Tätigkeit, sondern das Denken selbst, d. h. die Vernunft, wird zu einer selbständigen metaphysischen Größe erhoben und in die schon von Platon konstruierte, von Plotin aber systematisch geordnete Ideenwelt eingereiht[1].

Es entwickelt sich nun ein doppelter Prozeß:

1. Die Emanation der irdischen Dinge aus der intelligiblen Ideenwelt, an deren Spitze die intelligible Einheit steht. (Entwicklung von oben nach unten.)

---

verschiedenen Stufen ist kein substantieller, sondern nur ein Unterschied im Werte der verschiedenen Erscheinungswesen. Geist und Natur sind hiernach wesentlich identisch. Sie stellen nur das eine und selbe Wesen dar, das sich dort auf einer höheren, hier dagegen auf einer niederen Stufe seiner Erscheinung auswirkt. Indessen war dieser richtige Gedanke im Bewußtsein des antiken Menschen nicht wirklich zur Durchführung gelangt. Als Grieche war vielmehr auch Plotin vom Naturalismus doch nicht völlig losgekommen. Auch ihm hatten sich die verschiedenen Erscheinungsstufen doch wiederum zu besonderen Substanzen, Hypostasen oder Wesen verselbständigt, und der Prozeß der Entwicklung oder der Auswicklung des Vielen aus dem Einen hatte sich ihm folgerichtig zu einem Herausfallen aus dem Einen, zu einem emanistischen Herabsteigen vom Einen verkehrt."

[1] Über die metaphysische Verselbständigung der Vernunft vgl. Plotin, *Enn.* I 1, 8. Übers. v. H. Fr. Müller, Berl. 1878—80: „Wie aber verhalten wir uns zur Vernunft? Unter Vernunft verstehe ich nicht den Zustand der Seele, wie sie ihn hat von dem, was von der Vernunft ausgeht, sondern die Vernunft an sich. . . . Wir haben auch die Ideen in doppelter Weise: in der Seele gleichsam losgewunden und getrennt, in der Vernunft dagegen alle zusammen." Vgl. auch A. Drews, *a. a. O.* S. 66.

2. Das Aufstreben der Seele in der Ekstase aus der irdischen Welt zur Gemeinschaft mit der Ideenwelt. (Entwicklung von unten nach oben.)

Übertragen wir nun dieses System auf die Begriffe der Zeit und Ewigkeit unter der Voraussetzung, daß die Ewigkeit dem Reiche des Intelligiblen, die Zeit aber der irdischen Welt angehört, so erhalten wir folgendes Resultat:

Die Ewigkeit ist nicht nur eine Vorstellung der menschlichen Seele, sondern sie wird zu einer selbständigen Größe im Reiche des Intelligiblen erhoben.

Auch hier entwickelt sich der doppelte Prozeß:

1. Die Emanation der Zeit aus der intelligiblen Ewigkeit.
2. Das Aufstreben der Seele in der Ekstase aus der Zeit in die Ewigkeit.

Hieraus ergibt sich für die Behandlung der Begriffe der Zeit und Ewigkeit bei Plotin eine natürliche Disposition, deren Abschnitte überschrieben werden mögen:

I. Die Ewigkeit als Vorstellung der Seele.
II. Die Ewigkeit als intelligible Größe.
III. Die Emanation der Zeit aus der Ewigkeit und das Wesen der Zeit selbst.
IV. Das Verhältnis der menschlichen Seele zu Zeit und Ewigkeit.

## I. Die Ewigkeit als Vorstellung der Seele.

Der Gedanke, daß die Ewigkeit im Grunde genommen ein für den Menschen durchaus unvorstellbarer Begriff, nur ein von der Zeit abstrahierter Spezialfall der zeitlichen Ausdehnung sei, liegt den Platonikern fern. Die Ewigkeit ist ein Wort, ein Begriff, und jedem Worte und Begriffe muß nach ihrer Anschauung, die Sein und Denken identifiziert, notwendig ein Ding entsprechen [1]. Allein Plotin hat hier tiefer gedacht und die erfahrungsmäßige Vorstellung der Ewigkeit für unmöglich erklärt, aus seinem System heraus jedoch einen anderen Weg

[1] Das finden wir z. B. bei Damascius in bezug auf die Ewigkeit deutlich ausgesprochen, siehe *Simplic. in Phys.* S. 779: *καί τοι εἰ σημαίνει τι τὸ ἀεὶ καὶ μὴ ἔστιν ὄνομα κενόν, ἀδύνατον τὸ ἀεὶ πρᾶγμα μὴ εἶναι ἀεί.*

gefunden, auf dem eine Vorstellung der Ewigkeit doch wieder möglich wird.

Ewigkeit und Zeit verhalten sich auch bei ihm wie Urbild und Abbild zueinander. Will man das Wesen beider Begriffe erkennen, so kann man entweder beim Urbild anfangen und von ihm zur Zeit herabsteigen, oder sich aus dem Gebiete der Zeit mit Hilfe der im Menschen schlummernden Erinnerung an die intelligiblen Größen zur Ewigkeit emporschwingen [1]. Plotin zieht das erste Verfahren vor.

Wenn der Mensch einen Gegenstand betrachtet, der in seiner Beschaffenheit, so oft er ihn ansieht, nicht die geringste Veränderung aufweist, so könnte er, meint Plotin, doch diesem Gegenstand das Attribut „ewig“ nicht ohne weiteres beilegen, wenn nicht noch außer dem, was die Sinne wahrnehmen, in der Natur dieses Gegenstandes etwas liegt, das aus sich selbst eine Garantie seiner ewigen Dauer gibt. Ein Gegenstand also, den sich die Seele als ewig vorstellt, darf in keiner Weise von seiner eigenen Natur jemals abweichen, er muß das ihm eigentümliche Leben in seiner ganzen Fülle umschließen, er darf weder in Vergangenheit, Gegenwart noch Zukunft etwas dazu empfangen [2].

---

[1] *Enn.* III 7, 1: „Und zwar haben wir zunächst zu untersuchen, was sich unter Ewigkeit diejenigen vorstellen, die sie für verschieden von der Zeit halten. Denn hat man dasjenige erkannt, was als Urbild dasteht, so muß doch wohl auch sein Abbild, als welches sie eben die Zeit betrachten, deutlich werden. Will aber jemand, bevor er die Ewigkeit betrachtet, zuvor das Wesen der Zeit ins Auge fassen, so kann er auch von hier aus mittelst der Erinnerung zum Intelligiblen emporsteigen und das Urbild der Zeit betrachten, vorausgesetzt, daß die Zeit überhaupt eine Ähnlichkeit mit der Ewigkeit hat.“ — III 7, 11: „. . . und da wir uns immer auf das Folgende hin und nicht auf dasselbe, sondern auf ein anderes und wieder ein anderes hin bewegten und so eine gewisse Länge des Weges beschrieben, haben wir die Zeit als ein Abbild der Ewigkeit fertig gebracht.“

[2] *Enn.* III 7, 5: „Dies bestätigt sich, wenn ich mich in meiner Seele mit irgend einem Gegenstand beschäftige und dies von ihm auszusagen oder vielmehr zu schauen habe, daß seiner Beschaffenheit nach überhaupt keine Veränderung an ihm stattfinden kann; denn wäre dies der Fall, so würde er nicht ewig oder nicht ewig etwas Ganzes sein. Ist er nun deshalb bereits unwandelbar? Doch nicht, wenn nicht auch in seiner Natur etwas liegt, wodurch ich die Überzeugung gewinne, daß er so sein muß und nicht auch anders sein kann d. h., daß man ihn, wenn man sich wieder mit ihm be-

Es gibt aber nur ein einziges Wesen, das uns aus sich selbst Garantie seiner ewigen Dauer gibt, das ist Gott. Die Ewigkeit ist identisch mit Gott, insofern sich dieser als ruhendes sich selbst gleich bleibendes Sein offenbart. So wie Gott selbst liegt also eigentlich auch die Ewigkeit jenseits aller menschlichen Vorstellung. Wie aber die Seele durch die Ekstase das Wesen der Gottheit erfassen kann, so kommt sie auf diesem Wege auch zu einer Vorstellung der Ewigkeit [1].

So wird also der Begriff der Ewigkeit zunächst aus dem Vorstellungsbereich der Seele entfernt, metaphysisch verselbständigt, und dann erst durch die mystische Erhebung der Seele in das Reich des Intelligiblen die Möglichkeit eines Erfassens der Ewigkeit durch die menschliche Vernunft gegeben.

## II. Die Ewigkeit als intelligible Größe.

War so der Begriff der Ewigkeit aus dem Vorstellungsbereich der Seele entrückt und unter die intelligiblen Größen versetzt worden, so mußte nun der Ewigkeit hier in dem ganzen von der obersten Einheit abgeleiteten System ein Platz angewiesen werden. Hier aber treffen wir auf dieselben Schwierigkeiten, wie sie schon in der Auffassung der Begriffe des „Seins“ und der „Einheit“ liegen. Alle drei nämlich: Sein, Ewigkeit, Einheit, können sowohl als selbständig nebeneinander stehende Größen aufgefaßt, sie können aber auch jede der anderen als Attribut beigelegt werden. Das Sein ist ewig und

schäftigt, von derselben Beschaffenheit findet. . . . Wenn nun das, was sich so verhält, ewig und immerwährend ist, so muß das, was in keinerlei Hinsicht nach einer anderen Natur hin von sich abweicht, was sein ihm eigentümliches Leben bereits in seiner ganzen Fülle hat, ohne weder in der Vergangenheit noch Gegenwart noch Zukunft etwas dazu zu empfangen, so muß dies also unwandelbar sein.“

[1] *Enn.* III 7, 5: „Daher ist die Ewigkeit etwas Ehrwürdiges und identisch mit Gott. Und mit Recht kann man die Ewigkeit als den seinem Wesen nach als ruhiges identisches Sein, als permanentes Sein sich kundgebenden und offenbarenden Gott bezeichnen. . . . Wie nun, wenn jemand sich von seinem Anblick (dem des ewigen Gegenstandes) gar nicht trennt, sondern voll Bewunderung für seine Natur stets mit ihm verkehrt und imstande ist, dies zu tun infolge seiner unermüdlichen Natur oder sich selbst zur Ewigkeit emporschwingend in unwandelbarer Ruhe verharrt, um ihr ähnlich und ewig zu sein, indem er mit dem Ewigen in seinem Innern die Ewigkeit und das Ewige schaut.“

einheitlich, die Ewigkeit einheitlich und seiend, die Einheit seiend und ewig [1].

Die gesamte intelligible Welt bildet nun bei Plotin eine große Triade: Einheit, Intellekt, Weltseele. Die Einheit ist gleichsam das Zentrum, um das sich zwei Kreise legen; der eine, unbewegt, entspricht dem Intellekt, der andere, bewegt, der Weltseele, die die Gedanken des ewig ruhenden Intellektes durch ihre Tätigkeit ins Werden umsetzt [2]. Allen drei Größen kommt das Attribut der Ewigkeit zu. Sie ist um, in und bei der Natur des intelligiblen Vorbildes [3]. Sie ist jedoch nicht nur ein äußerliches Akzidens der intelligiblen Welt, sondern ist ihrer Substanz inhärierend und von ihr unzertrennlich [4]. Daher ist es eigentlich ein Pleonasmus, von einer immer seienden intelligiblen Welt zu reden, da das Attribut „immer" bereits in dem Begriff des Seins enthalten ist [5].

Trotz der engen Verbindung der Ewigkeit mit dem Sein und der Einheit, bewahrt doch Plotin diesem Begriffe auch eine gewisse Selbständigkeit. Er betrachtet die Ewigkeit an sich als die Form, in der sich das Leben der intelligiblen Ideenwelt abspielt, ja als das Leben des Seins selbst. „Die Ewigkeit muß ein einheitlicher, aber dabei doch aus vielem geeinigter Begriff oder eine derartige Natur sein, die das In-

[1] *Enn.* III, 7. Vgl. vor allem Kap. 6.

[2] *Enn.* IV 4, 16: „. . . wenn man sich das Gute als Zentrum vorstellt, so mag man sich den Geist als unbewegten Kreis, die Seele als bewegten Kreis d. h. durch das Streben bewegt vorstellen. Denn der Geist hat und umfaßt unmittelbar, die Seele aber strebt nach dem Oberen. Die Sphäre des Alls, welche jene also strebende Seele hat, bewegt sich nach dem ihr von Natur eigenem Streben."

[3] Vgl. *Enn.* III 7, 2.

[4] *Enn.* III 7, 4: „Man darf aber nicht glauben, die Ewigkeit sei ein äußerliches Akzidens des Intelligiblen, vielmehr ist sie aus und mit demselben. Denn sie wird mit in der Substanz des Intelligiblen wahrgenommen, wie ja überhaupt alles, was man als im Intelligiblen vorhanden bezeichnet, als seiner Substanz inhärierend und von ihr unzertrennlich angesehen wird."

[5] *Enn.* III 7, 6: „Allerdings ist das Seiende vom immer Seienden so wenig verschieden, wie etwa der Philosoph vom wahren Philosophen. Aber weil manches sich fälschlich für Philosophie ausgibt, so wurde der Zusatz des wahren gemacht. So ist auch das „immer" zum Seienden und das Seiende zum „immer" dazugekommen, so daß man von einem immer Seienden d. h. Ewigen spricht."

telligible begleitet oder mit ihm verbunden ist oder an ihm erblickt wird, so daß das Intelligible in seiner Gesamtheit die eine Ewigkeit ausmacht, diese aber ein Komplex von Kräften und Vielfachem ist. Im Hinblick auf ihre vielfache Kraft, gleichsam als das Substrat des Intelligiblen, heißt sie Substanz; als Leben heißt sie Bewegung; als das schlechthin sich Gleichbleibende Ruhe; als Einheit des Vielfachen Verschiedenes und Identisches. Faßt man nun dies wieder zu einer Einheit des Seins, zu einem einheitlichen Leben im Intelligiblen zusammen, indem man von seiner Verschiedenheit möglichst absieht und auf das Unermüdliche, Ununterbrochene in seinem Denken oder Leben blickt: so gibt dies alles in allem betrachtet den Anblick der Ewigkeit als eines Lebens, das identisch bleibt, welches das Ganze stets gegenwärtig hat und nicht jetzt dies, dann wieder etwas anderes, sondern alles zusammen ist, auch nicht jetzt diese, dann wieder jene Vielheit, sondern ungeteilte Vollendung, indem alles wie auf einen Punkt konzentriert ist, ohne bereits in Fluß zu geraten, sondern an derselben Stelle in sich bleibt und sich nicht verändert, sondern stets in der Gegenwart ist, weil nichts von ihm vergangen ist, noch auch sein wird, sondern als das, was es ist, auch immer ist. Demnach ist die Ewigkeit nicht das intelligible Substrat, sondern gleichsam das von dem Substrat ausstrahlende Licht seiner Identität, die es in betreff des nicht erst Zukünftigen, sondern bereits Seienden verbürgt, daß es so und nicht anders sei“ [1].

Wenn so Plotin die Ewigkeit als „das Leben des Seienden im Sein, in seiner völligen, ununterbrochenen, schlechthin unveränderlichen Totalität“ [2] definiert, so kann hier der Ausdruck „Leben“ eigentlich nur in übertragenem Sinne in der allgemeinen Bedeutung „Daseinsform“ gebraucht werden; denn da, wo es weder Vergangenheit noch Zukunft, keine Entwicklung und keine Bewegung, sondern nur ewige Ruhe gibt, da kann es auch kein Leben geben. Die Daseinsform der intelligiblen Welt wird jedoch ebenso als Leben bezeichnet, wie das Wort „Leben“ auf das zeitliche Werden Anwendung findet. Uns erscheint

[1] *Enn.* III 7, 3. [2] *Enn.* III 7, 3 am Ende.

es als ein Widerspruch, wenn man als wahres Leben nicht das in ständiger Entwicklung begriffene Werden der sichtbaren Welt, sondern die ewige, beharrende Ruhe intelligibler Begriffe betrachtet. Doch für Plotin gibt es auch im Reiche des Intelligiblen einen Wechsel eine Bewegung und ein Streben und Leben. Nur das, was noch über dem Sein liegt, das Allererste, das Gute, der Gott lebt nicht und bewegt sich nicht, in ihm ist nur die Möglichkeit von Bewegung und Ruhe, er selbst liegt jenseits von ihnen. Das Zweite jedoch schon ruht und bewegt sich um dieses Erste. Es ist der Geist, er denkt, er ist tätig, er lebt [1]. Und so geht die Stufenleiter des Lebens weiter, bis es durch die Tätigkeit der Weltseele auch dem irdischen Werden mitgeteilt wird.

## III. Die Emanation der Zeit aus der Ewigkeit.

Als eine selbständige Größe tritt uns dann die Ewigkeit auch da entgegen, wo es sich darum handelt, die Zeit aus ihr abzuleiten. Eigentlich sollte eine solche Ableitung an sich unmöglich sein; denn die Ewigkeit wird von Plotin geschildert als etwas durchaus in sich Abgeschlossenes, jeder Entwicklung nach vor und zurück Unzugängliches. Ist doch die Ewigkeit das, was weder war, noch sein wird, sondern nur ist, was also das Sein in völliger Ruhe ohne bevorstehenden oder dagewesenen Übergang in das Zukünftige hat [2].

Aus einer solchen Ewigkeit nun kann die Zeit nur auf dieselbe Weise abgeleitet werden, auf die Plotin auch die gesamte irdische Welt aus den Prinzipien des Intelligiblen herleitet, durch jenen merkwürdigen Vorgang, bei dem trotz der Herausentwicklung das Sein, die Ewigkeit und die Einheit des Intelligiblen unversehrt bewahrt werden, und den man, um eine Bezeichnung zu haben, als „dynamische Emanation“ eingeführt hat. Das Mittel aber, durch das dieser Vorgang einiger-

[1] *Enn.* III 9, 3.

[2] *Enn.* III 7, 3: „Was nun weder war noch sein wird, sondern nur ist, was also das Sein in völliger Ruhe ohne bevorstehenden oder dagewesenen Übergang in das Zukünftige hat, das ist die Ewigkeit.“

maßen verständlich gemacht wird, ist die Einschaltung der Weltseele zwischen die Ideenwelt und die Welt der irdischen Dinge.

In der Ruhe der intelligiblen Welt, in der wir die Ewigkeit fanden, gab es noch keine Zeit; denn es gab hier noch keine Veränderung, keine Vergangenheit und Zukunft, kein Früher und Später, sondern nur einen ewig sich gleichbleibenden Komplex der gleichen Anzahl von Ideen [1]. Die Weltseele aber war voll von einer gewissen unruhigen Kraft. Sie konnte die ganze Fülle der Ideen nicht bei sich behalten und war erfüllt von dem Wunsche, diese Ideen einem andern, einem Körperlichen mitzuteilen. Sie begann die sichtbare Welt nach dem Vorbild der unsichtbaren zu bilden, indem sie zunächst aus der Ewigkeit heraustrat und sich selbst zur Zeit machte. Die Weltseele selbst also ist die Zeit, und da die ganze sichtbare Welt in der Weltseele ruht und von ihr durchdrungen ist, so ruht sie sogleich auch in der Zeit und ist ganz und gar von der Zeit durchdrungen [2]. Und während im Reiche des Intelligiblen die Ewigkeit als das Leben des Seins bezeichnet wird, so ist das Leben im Reiche des Werdens die Zeit. Ebenso aber wie die Ewigkeit nicht nur als ein äußeres Akzidens des Intelligiblen, sondern als ein dessen Substanz inhärierender Bestandteil gilt, so ist die Zeit vom Wesen der Weltseele untrennbar. Wenn daher einmal die Tätigkeit der Weltseele ein Ende haben sollte, so verschwindet auch die Zeit, und alles

[1] Vgl. hierzu und zum folgenden A. Drews, *a. a. O.* S. 167: „In der Sphäre des Intellekts als solchem gibt es noch keine Zeit. Das Schauen des Nus ist ein ständiges Anstarren eines und des nämlichen Ideeninhalts. Die Zeit ruht hier noch gleichsam im Schoße der Ewigkeit. In der Weltseele, sofern sie mit der Ideenwelt zusammenfällt, oder der himmlischen Aphrodite, gibt es zwar einen raumzeitlich geordneten Ideeninhalt: hier ist das ewige logische Beziehungssystem der möglichen Begriffe in eine raumzeitliche Ordnung des Anschauungsinhalts ausgebreitet; allein eine wirkliche Zeit ist auch hier noch nicht vorhanden. Diese entsteht vielmehr erst durch Vermittelung der Natur, von welcher wir gesehen haben, daß sie zwar selbst nicht schaut, wohl aber den von der Weltseele ihr eingeprägten Ideeninhalt in reale Bestimmungen der sinnlichen Wirklichkeit umsetzt; und nur sofern die Natur selbst bloß ein Moment an der Weltseele ist und beide eine Einheit bilden, kann man sagen, daß die Zeit das Leben der Weltseele sei, die in ihrer Bewegung von einer Manifestation des Lebens zur anderen fortschreitet."

[2] *Enn.* III 7, 11.

sinkt in die sich gleichbleibende Ewigkeit zurück, so wie es durch die Kraft der Seele aus ihr hervorgegangen ist[1].

So finden wir bei Plotin eine enge Verknüpfung der Zeit mit der Weltseele, wie sie bereits von Plutarch[2] angebahnt war, und seine Zeitdefinition lautet:

„Die Zeit ist Leben der Seele, welche in ihrer Bewegung von einer Manifestation des Lebens zur andern übergeht“[3].

Das ist eine ganz neue Anschauung, die Plotin mit keinem anderen ihm vorausgehenden und, man kann wohl sagen, auch mit keinem ihm nachfolgenden Philosophen teilt. Daher macht er es sich denn auch zur Aufgabe, diese seine neue Theorie nach allen Seiten den Ansichten der anderen Philosophen gegenüber zu rechtfertigen. Er kritisiert fast alle bis dahin vorhandenen und ihm bekannten Zeitdefinitionen. Nur Platons Ansicht sucht er mit der seinigen in Übereinstimmung zu bringen, wie er sich ja überhaupt nicht gern mit Platon in Widerspruch setzt, sondern sich nur als dessen Schüler und den Wiedererwecker seiner Philosophie betrachtet.

Alle, die über die Zeit geschrieben haben, bringen, wie Plotin entwickelt, die Zeit mit der Bewegung in Verbindung[4].

„Von denen, welche die Zeit als Bewegung betrachten, betrachten sie die einen als die gesamte Bewegung, die andern als die Bewegung des Alls.“ Das war die Ansicht vieler Stoiker und, wenn man will, auch die des Plutarch[5]. Plotin jedoch entgegnet: Zeit und Bewegung können nicht identisch sein; denn die Bewegung findet in der Zeit statt, und die Zeit selbst hört durchaus nicht auf, wenn die Bewegung aufhört. Selbst der Versuch, nur eine einzige Bewegung, die der Weltkugel, mit der Zeit zu identifizieren, scheitert an derselben Überlegung und an dem Umstand, daß dann die Zeit immer nur mit der

[1] *Enn.* III 7, 11. *Enn.* III 7, 12. Vgl. auch A. Drews, *a. a. O.* S. 168 und Zeller[4], $III_2$ S. 604.

[2] Siehe oben S. 9. [3] *Enn.* III 7, 11.

[4] Für das Folgende vgl. *Enn.* III 7 cap. 7.

[5] Vgl. die pseudo-plutarch. Schrift: *De placit. philosoph.* lib. I, KB′: *Οἱ πλείους τῶν Στωικῶν αὐτὴν τὴν κίνησιν. καὶ οἱ μὲν πλείους ἀγένητον τὸν χρόνον, Πλάτων δὲ γενητὸν κατ᾽ ἐπίνοιαν.* — Zeller[4], $III_1$ S. 184 Anm. 6. — Über die Zeitansch. des Plutarch siehe oben und vor allem die Stelle *Quaest. Plat.* 1007 D.

einen Hälfte der kosmischen Bewegung zusammenfallen würde, während die andere Hälfte, die nicht den Tag, die Nacht und die Stunden bestimmen hilft, außerhalb der Zeit zu liegen käme.

„Diejenigen, welche sie als das Bewegte betrachten, denken dabei an die Sphäre des Weltalls.“ — So hatte Pythagoras die Zeit aufgefaßt und mit der Weltkugel identifiziert [1]. Plotin aber meint, daß die Zeit, die nicht einmal gleich der Bewegung der Weltkugel ist, auch unmöglich gleich der Weltkugel selbst sein kann.

„Diejenigen endlich, welche die Zeit für eine Relation der Bewegung halten, betrachten sie entweder als eine Ausdehnung der Bewegung oder als das Maß derselben oder überhaupt als etwas Begleitendes derselben, und zwar entweder der ganzen oder einer bestimmten Bewegung.“ — Die Definition der Zeit als einer Ausdehnung der ganzen oder nur der kosmischen Bewegung — denn diese ist stets unter der „bestimmten“ Bewegung gemeint — finden wir wiederum bei den Stoikern [2]. Plotin aber weist auch diesen Gedanken zurück; denn auch die Ausdehnung der Bewegung, die man sich überhaupt nur schwer vorstellen kann, ist nicht die Zeit, sondern ist ebenso wie die Bewegung selbst in der Zeit. „Will man aber die Ausdehnung der Bewegung Zeit nennen, so versteht man doch nicht die Ausdehnung der Bewegung selbst darunter, sondern dasjenige, demzufolge die Bewegung ihre Ausdehnung hat, indem sie gleichsam neben jener herläuft. Was dies aber sei, ist nicht gesagt. Offenbar ist es die Zeit, in welcher die Bewegung stattgefunden hat. Dies war es aber, was unsere Betrachtung von Anfang an suchte, was eigentlich die Zeit sei. So kommt es fast auf dasselbe hinaus, wie wenn jemand auf die Frage: was ist die Zeit? antworten wollte: Die Ausdehnung der Bewegung in der Zeit. Was ist denn das für eine Aus-

[1] *De plac. philos.* lib. I, K A′: *Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι.*

[2] *Simpl. in Cat.* ed. Kalbfl. 1907, S. 350, 15: *τῶν δὲ Στωικῶν Ζήνων μὲν πάσης ἁπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπεν, Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως.* — *Plut. Quaest. Platon.* 1007: . . . *„διάστημα κινήσεως“ ἄλλο δ᾽ οὐδὲν ὥς ἔνιοι τῶν Στωικῶν.*

dehnung, die derjenige Zeit nennt, der sie außerhalb der eigentlichen Ausdehnung der Bewegung setzt?“ [1]

Zuletzt wendet sich Plotin gegen Aristoteles, der die Zeit als Maß oder Zahl der Bewegung definiert hatte [2]. Es kann sich hier offenbar nur um eine regelmäßige Bewegung handeln, die gemessen oder gezählt wird. Wie aber soll man sich dies Messen der Zeit vorstellen? Das Gemessene soll die Bewegung sein. Das Messende ist irgend eine Größe. Diese Größe aber kann nun entweder unmittelbar die Bewegung messen, oder man muß ein Drittes annehmen, das diese Größe wie ein Maß, wie z. B. der Mensch die Elle, gebraucht. Die Zeit aber ist weder ein solches Maß noch eine Zahl, sondern läuft völlig unabhängig neben der Bewegung her. „Die Zeit ist nicht das Maß der Bewegung, sondern die Bewegung ist vielmehr das Maß der Zeit“ [3].

Nachdem Plotin so alle anderen widerlegt und seine eigene Anschauung entwickelt hat, versteht er es meisterhaft, die Ansicht Platons, der eigentlich ebenso wie alle andern die Zeit in engste Abhängigkeit von der kosmischen Bewegung gebracht hatte, nach seiner eigenen Theorie umzudeuten:

„Wollte aber jemand sagen, Platon nenne auch die Bewegungen der Gestirne Zeiten, so sei er daran erinnert, daß er sagt, diese seien geworden, um die Zeit anzuzeigen und abzugrenzen und als ein deutliches, augenscheinliches Maß zu dienen. Denn da es nicht anging, die Zeit selbst durch die Seele zu begrenzen, noch auch jeden einzelnen Teil eines Unsichtbaren und nicht Greifbaren an sich selbst zu messen, so machte er vorzüglich für die des Zählens Unkundigen Tag und Nacht, wodurch es möglich war, den Begriff der Zwei an der Verschiedenheit zu erfassen, woraus denn, wie Plato sagt, der Begriff der Zahl entstand. Dann konnten wir, indem wir die Dauer von Sonnenaufgang bis wieder zum Sonnenaufgang nahmen, die Zeitdauer gewinnen bei der Gleichmäßigkeit der

[1] *Enn.* III 7, 8.

[2] Arist. üb. die Zeit: *Phys.* IV, 10—14. Vgl. Zeller[3], $II_2$ S. 398, 399.

[3] *Enn.* III 7, 13: „Deshalb sind die Philosophen auch zu der Defin. gekommen: die Zeit ist das Maß der Bewegung, statt zu sagen: die Zeit ist von der Bewegung gemessen.“ Vgl. *Enn.* III 7, 12: „Wenn demnach . . . etc.“

Bewegungsart, auf die wir uns stützen, und wir brauchen eine derartige Zeitdauer gleichsam als Maßstab, nämlich als Maßstab der Zeit, denn die Zeit ist nicht selbst der Maßstab [1]. . . . Plato wenigstens hat weder ein Messendes noch ein von etwas anderem Gemessenes als das Wesen der Zeit bezeichnet, sondern nur um sie zu veranschaulichen, sagt er, die sphärische Bewegung habe immer einen kleinsten Teil zum kleinsten Teil derselben hinzugenommen, so daß wir daraus abnehmen könnten, was und wie groß die Zeit sei. Um jedoch ihr Wesen klar zu machen, sagt er, sie sei zugleich mit dem Himmel geworden nach dem Vorbild der Ewigkeit und zwar sei sie ein bewegtes Bild, weil auch die Zeit nicht ruht, wenn die Seele nicht ruht, mit der zusammen sie läuft und kreist; zugleich mit dem Himmel aber ist sie geworden, weil ein solches Leben [der Seele] auch den Himmel macht und ein und dasselbe Leben den Himmel und die Zeit zustande bringt. Gesetzt den Fall, es zöge sich das Leben in sich selbst zu einer leeren Einheit zusammen, so hätte in demselben Augenblick auch die Zeit, die in diesem Leben ist, wie der Himmel, der dieses Leben nicht mehr hätte, aufgehört zu sein“ [2].

So hatte Plotin endlich den großen Irrtum entdeckt, der in der Auffassung des Verhältnisses der Zeit als eines Maßes zur kosmischen Bewegung lag. Die Bewegung der Gestirne ist für ihn nichts anderes als die große Weltenuhr, die aus der unendlichen Zeit bestimmte Abschnitte hervorhebt.

## IV. Das Verhältnis der Zeit zur menschlichen Seele.

Nicht aber nur in der richtigen Bestimmung des Verhältnisses von Zeit und Bewegung liegt der Fortschritt, den die Ausführungen Plotins seinen Vorgängern gegenüber bedeuten, sondern vor allem in dem Anlauf zu einer Würdigung auch der psychologischen Bedeutung der Zeitvorstellung. Hatte er die Zeit als Leben der Weltseele definiert, so war es gegeben, dieselbe Bestimmung auch auf die Einzelseele zu übertragen.

[1] *Enn.* III 7, 12.

[2] *Enn.* III 7, 13. Vgl. hierzu die in der Einleitung angeführte und besprochene Timäusstelle 37 C—38 B.

Denn die Einzelseelen in ihrer Gesamtheit helfen ja die Weltseele bilden: „Alle Seelen sind eine!“ [1] „Selbst ohne Größe wohnt die Weltseele jeder Größe bei, und in dieser Weise existierend, existiert sie wiederum nicht in dieser Weise, nicht durch etwas anderes, sondern durch eben dasselbe. Daher ist sie geteilt und auch wieder nicht geteilt, vielmehr sie ist nicht geteilt noch zu einer geteilten geworden. Denn sie bleibt in sich ganz, aber hinsichtlich der Körper ist sie geteilt, da die Körper infolge ihrer eigenen Teilbarkeit sie nicht ungeteilt aufnehmen können. Also ist die Teilung eine Affektion der Körper, nicht der Seele“ [2].

Ist also die Zeit Leben der Weltseele, so ist sie auch Leben der Einzelseele; das heißt aber nichts anderes, als alle Lebensregungen der menschlichen Seele gehen in der Zeit vor sich [3]. Doch geht Plotin durchaus nicht etwa so weit wie Kant, der die Zeit als reine Anschauungsform des inneren Sinnes bezeichnet. Die Zeit behält bei ihm ihre metaphysische Selbständigkeit. Sie bleibt eine transzendente Größe, die von den Einzelseelen nicht zerteilt wird, wenn auch die Seelen an ihr teilhaben, ebenso wie auch die Ewigkeit nicht zerteilt wird, wenn sie auch als Attribut verschiedenen Dingen beigelegt werden kann. Die Zeit ist eine Hypostase und etwas Reales, so wie auch Gott eine reale transzendente Größe ist [4].

So wie aber die Seele sich aus der irdischen Welt durch die Ekstase zum Schauen Gottes erheben kann, so kann sie sich auch aus dem Bereiche der Zeit emporschwingen in das Gebiet der Ewigkeit [5]. Insofern hat auch die Seele nicht nur

---

[1] *Enn.* III 7, 13.

[2] *Enn.* IV 2, 1. Über das Verhältnis von Welt- und Einzelseele vgl. die ganze IV. Enneade.

[3] *Enn.* III 7, 13: „Also ist auch wohl in uns die Zeit? Gewiß, in jeder derartigen Seele und von gleicher Beschaffenheit in allen Menschen, und alle Seelen sind eine.“

[4] *Enn.* III 7, 13: „Behauptet aber jemand, die Zeit sei keine Hypostase und nichts Reelles, so wird er offenbar auch über Gott selbst eine falsche Behauptung aufstellen, wenn er sagt: Gott war und wird sein; denn so wird er sein und war er, wie dasjenige ist, in welchem er nach seiner Behauptung sein wird.“

[5] *Enn.* III 7, 5: „Wie nun, wenn jemand sich von seinem [des Ewigen] Anblick gar nicht trennt, sondern voll Bewunderung für seine Natur stets mit

an der Zeit, sondern auch an der Ewigkeit einen gewissen Anteil[1].

Wir sehen also, wie Plotin, wenn er auch von einer rein psychologischen Auffassung der Zeit ebensoweit wie Aristoteles[2] entfernt ist, doch Zeit und Menschenseele in gewisse Beziehung zueinander bringt und bereits den Gedanken ahnt, daß die Zeit eine Form ist, in der sich die seelischen Funktionen abspielen[3].

## Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit bei Jamblich.

Bei Plotin gab uns eine den Begriffen der Zeit und Ewigkeit gewidmete besondere Abhandlung in seinen Enneaden das abgeschlossene Bild einer Zeittheorie. Bei Jamblich müssen wir uns eine Lehre von Zeit und Ewigkeit aus einzelnen Bruchstücken, die uns Simplicius und Proklus erhalten haben, rekonstruieren. Ein einheitliches Ganzes in Darstellung und Gedankenaufbau werden wir daher kaum erwarten dürfen. Wir können nur die einzelnen Gedanken aus den uns erhaltenen Bruchstücken sammeln und gruppieren. Für eine solche Gruppierung aber lassen sich am besten die bei Plotin gewonnenen Resultate verwerten; denn Jamblich ist Plotins Schüler, und es wird vor allem festzustellen sein, welche seiner Gedanken mit denen seines Lehrers übereinstimmen, und in welchen er von der plotinischen Anschauung abweicht.

Als charakteristische Merkmale der Lehre Plotins von Zeit und Ewigkeit aber hatten sich uns dargestellt:

1. Die Bezeichnung der Ewigkeit als Leben des intelligiblen Seins,
2. die Verbindung der Zeit mit der Weltseele,

ihm verkehrt und imstande ist, dies zu tun, infolge seiner unermüdlichen Natur, oder sich selbst zur Ewigkeit emporschwingend in unwandelbarer Ruhe verharrt, um ihr ähnlich und ewig zu sein, indem er mit dem Ewigen in seinem Innern die Ewigkeit und das Ewige schaut?“

[1] *Enn.* III 7, 7: „Doch wie kann ein Verständnis von Dingen stattfinden, mit denen man in keiner Berührung steht? Wie sollen wir aber mit dem in Berührung kommen, was uns fremd ist? Folglich müssen auch wir teilhaben an der Ewigkeit.“

[2] Siehe Zeller[3], $II_2$ S. 402.

[3] Über die Stellung der Zeit unter den Kategorien vgl. *Enn.* VI 1, 13.

3. die Auffassung der kosmischen Bewegung als Maß der Zeit.

So werden wir auch bei Jamblich vor allem die Fragen zu beantworten haben: Wie stellt sich Jamblich die Ewigkeit vor? Wie verhält sich bei ihm die Zeit zur Weltseele? Wie faßt er das Verhältnis der Bewegung zur Zeit auf?

## I. Der Ewigkeitsbegriff des Jamblich und die überirdische Zeit.

Wie Jamblich den Begriff der Ewigkeit an sich auffaßt und wie er ihn in das Reich der intelligiblen Größen, das bei ihm zu einem komplizierten Aufbau von in Triaden geordneten Begriffen [1] und hypostasierten Göttern geworden war, eingeordnet hat, davon wissen wir so gut wie nichts. Wir wissen nur, daß auch er die Ewigkeit als Attribut dem Intelligiblen beilegte [2], daß er die Zeit als das bewegte Abbild der Ewigkeit betrachtete, so wie auch die Seele dem Intellekt ähnlich ist und ihre Gedanken denen des Intellektes gleichen, und das in ihr ungeteilte „Jetzt“ dem in der Einheit bleibenden, und das Maß des Seienden dem Maße des Werdens [3]. So ist auch die Zeit, insofern sie eine Konstanz hat und sich selbst gleichbleibt, der Ewigkeit ähnlich [4]. Die Zeit selbst nimmt eine Mittelstellung zwischen Ewigkeit und Kosmos ein. Sie ahmt die Ewigkeit nach und leitet die Himmelsbewegung [5].

Über das eigentliche Wesen aber dieser Ewigkeit erfahren wir nichts Genaueres. Dagegen wird die Zeit selbst aus dem Gebiete des irdischen Wesens herausgehoben und in das Reich des Intelligiblen versetzt, wo ihr eine ähnliche Rolle zuerteilt

[1] Über das System des Jamblich siehe Kirchner, *Die Philosophie des Plotin,* Halle 1854, S. 209ff. — Zeller[4], $III_2$ S. 764f. — Chaignet, *Hist. de la psych. d. Grecs,* V S. 94.

[2] *Simpl. phys.* S. 794: *ὃ τοίνυν ἐστὶν ὡς παράδειγμα ἐν τῷ νοητῷ, τοῦτο ὡς εἰκών ἐστιν ἐν τῷ γενητῷ. καὶ ὅπερ ἐστὶν ἐκεῖ κατ' αἰῶνα, τοῦτο ἐνταῦθα κατὰ χρόνον.*

[3] *Simpl. phys.* S. 793: *„εἰκότως ἄρα . . .* bis *. . . ἀποτυπωθέν.*

[4] *Simpl. phys.* S. 794, 23. — *Proclus in Tim.* 248 E.

[5] *Simpl. phys.* S. 794: *καὶ νῦν δὴ τοῦ χρόνου γέγονε κατάδηλος ἡ μέση διπλῆ φύσις, μέση μὲν αἰῶνός τε καὶ οὐρανοῦ, διπλῆ δὲ καθόσον συνυφίσταται μὲν πρὸς τὸν κόσμον, συντάττεται δὲ πρὸς τὸν αἰῶνα, καὶ τοῦ μὲν ἡγεῖται, τῷ δὲ ἀφομοιοῦται.* Vgl. auch weiter oben.

wird, wie sie die Ewigkeit bei Plotin einnahm. Die Zeit wird dabei als das erste unter allen bezeichnet, was überhaupt der Ewigkeit gleicht [1]. Durch dieses Heranrücken der Zeit an die Ewigkeit sieht sich schließlich Jamblich veranlaßt, die Zeit selbst zu teilen in eine überirdische, dem Reiche des Intelligiblen angehörende, und in eine irdische, mit der Bewegung korrespondierende, eine außerhalb des Kosmos liegende (*χρόνος ἐξῃρημένος ἀπὸ τοῦ κόσμου*) und eine physische (*φυσικός χρόνος*), eine mit dem Stoff verbundene (*ἀχώριστος*) und eine als Idee aufzufassende (*χωριστός*) Zeit [2]. Diese überirdische Zeit nun nimmt zu den irdischen Dingen die Stellung eines *νοῦς* ein; denn sie ist eine wirkliche Substanz, die die Bewegungen mißt und umfaßt [3].

Ebenso wie bei der Ewigkeit aber fehlen uns auch bei dieser überirdischen Zeit die näheren Bestimmungen. Wir wissen nur, es gibt bei Jamblich eine Ewigkeit, und es gibt bei ihm neben der Ewigkeit eine überirdische Zeit. Ob und wie Ewigkeit und intelligible Zeit miteinander in Verbindung stehen, und wie sich beide zu anderen intelligiblen Größen verhalten, läßt sich aus den uns überlieferten Bruchstücken nicht entnehmen.

## II. Zeit und Weltseele.

Dagegen können wir das Verhältnis, in das Jamblich die Zeit zur Weltseele setzte, etwas näher bestimmen. Er bezeichnet die Zeit nicht wie Plotin als das Leben der Weltseele überhaupt, sondern vielmehr nur als die ihrem Wesen entsprechende Bewegung, als die Entsendung (*προβολή*) der in ihr enthaltenen *λόγοι* und den Übergang des einen in die andern [4].

---

[1] *Proclus in Tim.* 248 F.

[2] *Simpl. phys.* S. 787: *τὸ δὲ ἀμερὲς καὶ ἀνυπόστατον ὁ Ἰάμβλιχος* . . . etc. . . . S. 767: *ὁ μέντοι Ἰάμβλ.* . . . etc.

[3] *Proclus in Tim.* 248 F: *ἀληθινὴ γὰρ ὢν οὐσία* . . . etc.

[4] *Simpl. categ.* ed. Kalbfl. p. 350: . . . *ὥστε ἔοικεν διὰ τούτων τὴν οὐσιώδη τῆς ψυχῆς κίνησιν ἐμφαίνειν καὶ τὴν τῶν κατ᾽ οὐσίαν ὑπαρχόντων αὐτῇ λόγων προβολὴν καὶ μετάβασιν ἀπ᾽ ἄλλων εἰς ἄλλους.* — Vgl. auch Chaignet, *a. a. O.* V p. 95 not. 3: Le temps d'après Jamblique, est le mouvement essentiel de l'âme, la processìon, *προβολή*, l'exteriorisation des raisons, *λόγων*, qui existent par essence en elle, et le passage des unes aux autres. — Zeller[4], $III_2$ S. 765.

Das ist eine neue Bestimmung, die wir bei Plotin noch nicht fanden. Größere Bedeutung aber scheint Jamblich selbst dieser Zeitdefinition nicht beigelegt zu haben. Ihn interessiert weniger die Zeit, insofern sie Bewegung der Weltseele ist, als vielmehr insofern sie in Beziehung zur kosmischen Bewegung und zu aller irdischen Bewegung überhaupt steht.

## III. Zeit und Bewegung.

Zunächst kann die Zeit nicht mit jeder beliebigen Bewegung in Verbindung gebracht werden. Jamblich führt hierfür einen ähnlichen Grund an, wie ihn schon Plotin [1] aussprach. Wenn alle Bewegung mit der Zeit zusammenhinge, so wäre zu bemerken, daß es doch viele gleichzeitig nebeneinander herlaufende Bewegungen gibt und somit die Zeit bald hier, bald dort zu suchen wäre. Alle Bewegung geht ferner von irgend einem ruhenden Punkte aus, und es tritt ihr schließlich entweder eine andere Bewegung entgegen oder sie verläuft in ruhendem Zustand; die Zeit aber steht niemals still [2]. Dennoch gibt es im gewissen Sinne eine Wechselbeziehung zwischen Bewegung und Zeit. Denn die Zeit mißt nicht allein die Bewegung, sondern wird auch von dieser gemessen. Mit Berücksichtigung aller Dinge, die zwischen zwei Zeitpunkten liegen, ihrer Anzahl und Länge, der Länge oder Kürze ihrer Bewegungen, bestimmen wir, ob die Zeit lang oder kurz war, so wie wir andererseits die Ausdehnung und die Bewegung gegenseitig aneinander messen. Wir nennen einen Weg lang, wenn wir eine große Wanderung machen müssen, um ihn zurückzulegen; wir nennen aber auch andererseits eine Wanderung lang, wenn der Weg die entsprechende Länge hat. Und dieses gegenseitige Verhältnis ist vollkommen richtig. Der Ausdehnung paßt sich die Bewegung an, dieser aber wieder die Zeit; denn diese drei Dinge sind in gleicher Weise vereint und getrennt, abhängig und unabhängig voneinander. Eine Quantität also ist die Zeit auch deshalb, weil alle Dinge von ihnen gleichartigen

---

[1] *Enn.* III 7, 7.

[2] *Simpl. phys.* S. 700: „*εἰ πᾶσα κίνησις ἐν χρόνῳ* . . . etc. bis . . . *χρόνῳ δὲ οὐδέν.*“

Dingen gemessen werden: Die Einheiten durch eine Einheit, und alle Bewegungen durch eine Bewegung. Was für eine Bewegung ist nun diese, die die anderen mißt, wenn nicht die Kreisbewegung? Denn sie ist gleichmäßig, und das Maß muß ja gleichmäßig und bestimmt sein. Da die Zeit nun durch die Bewegung gemessen wird, so muß die Kreisbewegung das Maß der Zeit sein, ebenso wie sie das Maß der Bewegungen überhaupt ist. Damit stimmt auch überein, daß man gewöhnlich sagt, alles Menschliche und alles Irdische vollziehe sich in einem Kreislauf, und wie die Zeit eine periodische Wiederkehr besitzt, so auch alle Dinge, die in ihr sind; denn sie ist das Maß dieses Kreislaufes und wird auch selbst wieder von ihm gemessen [1].

Hatte Plotin das Verhältnis von Zeit und Bewegung im Gegensatz zu seinen Vorgängern umgekehrt und die Bewegung als Maß der Zeit bezeichnet, so kommt Jamblich dem wahren Sachverhalt noch näher, indem er eine Wechselbeziehung zugleich zwischen Bewegung und Zeit einräumt, während dann Proclus und Damascius wieder in die alte Einseitigkeit zurückfallen und die Zeit wieder von der Bewegung gemessen werden lassen [2].

Unter allen Bewegungen jedoch korrespondiert die Zeit bei Jamblich, sowie wir es auch bei seinen Vorgängern sahen, vor allem mit einer, mit der Kreisbewegung des Himmels. Mit dem Himmel zusammen ist sie daher entstanden und in die Erscheinung getreten. Jamblich entwickelt den Beweis hierfür, den wir schon bei Platon fanden, in einer langatmigen Auslegung der betreffenden Timäusstelle [3]. Vor allem aber betont er immer wieder, daß die Zeit ebenso wie diese Bewegung ein großes Kontinuum, einen ununterbrochenen Fluß bildet [4].

[1] Diese ganze Entwicklung bei *Simpl. categ.* p. 345: *οὐ μόνον μετρεῖ τὴν κίνησιν κτλ.*

[2] Über das Verhältnis von Zeit und Bewegung bei Jamblich vgl. ferner *Simpl. categ.* p. 314, 17: „*εἰ τοίνυν* . . . etc.

[3] Vgl. *Simpl. phys.* S. 793 f.

[4] *Simpl. phys.* S. 787: „. . . *δεῖ δὲ εἰς ἓν συνελεῖν ἀμφοτέρους τούτους τοὺς λόγους καὶ ὡς συνεχῆ καὶ διωρισμένον ἅμα τὸν χρόνον ποιεῖν, εἰ καὶ συνεχής ἐστι κυριώτερον* und das Folgende. — S. 791: *οὐδὲ γὰρ ὡς* . . . bis *ἰδία.*“

Sie besitzt keine Größe und ist keine Ausdehnung, keine Linie, keine Fläche und kein Körper[1]. Erst wir nehmen an der kontinuierlichen Zeit eine Teilung vor. Selbst der Wechsel von Tag und Nacht ist nur eine Erscheinungsform an ihr und berührt sie selbst in ihrer Totalität nicht[2]. Die Zeit bleibt an sich stets eine Realität und eine selbständige Größe. Darauf deutet auch die Ausführung des Proclus hin, der schreibt: So schreitet die Bewegung fort entsprechend den Maßen, die in der Zeiteinheit enthalten sind, und verbindet das Ende mit dem Anfang, und tut das bis ins Unendliche. Diese Bewegung folgt einer Ordnung, und zwar einer göttlichen Ordnung, nicht aber einer Ordnung, die angeordnet wird, wie Jamblich sagt, d. h. die einem höheren Gesetze gehorcht, sondern einer Ordnung, die selbst anordnet, d. h. die selbst das Gesetz der Ordnung bestimmt und schafft[3].

## Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit bei Proclus.

Die Abhandlung des Proclus über die Zeit, die sich in seinem Kommentar zu Platons Timäus[4] findet, führt noch tiefer hinein in die Gedankengänge neuplatonischer Spekulation. Dadurch, daß die Ewigkeit in die intelligible Sphäre der Ideen, die Zeit aber in die irdische Welt versetzt wird, gehören diese beiden Begriffe den entgegengesetzten Seiten jenes Dualismus an, den die Neuplatoniker durch Einschiebung von immer zahlreicheren Mittelgliedern vergeblich zu überwinden suchten[5].

[1] *Simpl. categ.* p. 123: — *ὁ χρόνος συνεχὴς μέν ἐστιν ὡς δείκνυσιν, μέγεθος δὲ οὐκ ἔστιν. τρία γὰρ εἴδη τοῦ μεγέθους, γραμμὴ καὶ ἐπιφάνεια καὶ σῶμα, ὧν οὐδέν ἐστιν χρόνος.*

[2] *Simpl. categ.* p. 142: *εἰ δέ τις τὴν ἡμέραν τῇ νυκτὶ νομίζει ἐναντίον, οὐ καθὸ χρόνος ποιεῖται τὴν ἐναντίωσιν (ὁ γὰρ αὐτός ἐστιν, εἴπερ ὅταν ἀλλαχοῦ ἡμέρα, ἀλλαχοῦ νύξ ἐστιν).*

[3] *Proclus in Tim.* 248 B.

[4] Die unten angeführten Zitate aus Proclus beziehen sich auf folgende Ausgaben: *Procli in Platonis Timaeum commentaria* ed. Ern. Diehl, Lips. 1904/06. — *Procli Diadochi in Platonis rem publicam* ed. Guilelmus Kroll, 1899/1901. — *Der Kommentar zum Parmenides* nach der Ausgabe von Cousin und dem Werke von A. Ed. Chaignet, *Proclus le Philosophe.*

[5] Über diesen Dualismus zwischen Denken und Sein, der sich durch die ganze griechische Philosophie erstreckt, und die Stellung der Neuplatoniker zu diesem Problem vgl. vor allem: Arth. Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung,* Jena 1907.

Es ist immer wieder das alte Bild, wie es Platon im Phädrus schon vor Jahrhunderten geschildert hatte: Die Menschenseele, die zwischen der himmlischen Wohnstätte des Ewigen und der zeitlichen, irdischen Welt wie ein in sich selbst zerrissenes, widerspruchsvolles Wesen schwankt.

Das aber, was gerade die Abhandlung des Proclus über das Problem des gegenseitigen Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit besonders charakterisiert, ist die außerordentliche Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit in der möglichst erschöpfenden und allseitigen Behandlung der im patonischen Timäus angeregten Fragen. Wohl finden wir hier schon recht schulmäßig anmutende fruchtlose Spekulationen und ermüdende Wiederholungen oder endlose Variationen desselben Themas, oft aber bricht auch aus der reichen Wortfülle ein echt platonischer Gedanke in neuer, origineller Färbung und poetischer Darstellung mit unverwüstlicher Lebenskraft hervor.

## I. Die Ewigkeit.

Um eine klare Vorstellung von der Ansicht des Proclus über die Ewigkeit zu bekommen, erscheint es zunächst als gegeben, diejenigen Stellen besonders zu betonen, an denen er sich oft unter Aufbietung großen Scharfsinnes bemüht, den Begriff der Ewigkeit an sich gegen andere Begriffe abzugrenzen und seinen Inhalt zu umschreiben.

Da erscheint das Ewige zunächst in Gestalt eines Attributes, das gewissen Dingen von unendlicher Zeitdauer zugelegt wird. Das eigentlich Ewige ist allein das Intelligible d. h. die gesamte Ideenwelt, der ja von allen Platonikern das wahre, einzige und ewige Sein zugesprochen wird [1]. In zweiter Linie jedoch kann man als ewig auch das bezeichnen, was im Laufe der fortwährenden Veränderung der zeitlichen Dinge stets dasselbe bleibt, ohne doch der Ideenwelt anzugehören [2]. Dieses

---

[1] *Proclus in Platonis Timaeum comment.* 238 F: *κυρίως μὲν γὰρ καὶ πρώτως ἀίδιον τὸ νοητόν.* 243 E: *δύο μέτρα ταῦτα τῶν ὄντων ὁ θεὸς παρήγαγε, τὸν αἰῶνά φημι καὶ τὸν χρόνον, τὸν μὲν τῶν νοητῶς ὄντων, τὸν δὲ τῶν ἐγκοσμίων.* 245 B: *ὃ μὲν [ὁ αἰών] τῶν νοητῶν ἑνάδων περιοχὴ μία καὶ ἀπλήθυντος ὢν* . . . etc.

[2] So bleibt z. B. der Lauf der Sterne immer derselbe, ohne daß diese selbst doch Ideen oder etwas Intelligibles sind.

letzte Ewige wird im Gegensatz zu dem absolut Ewigen das zeitlich Ewige genannt, weil es als ein ununterbrochenes Ganzes neben den zeitlichen Dingen herläuft. Unter den Ausdruck des „immer Seins" fällt also sowohl das ideelle Ewige, als auch das zeitlich-irdische Ewige (*τὸ ἀεὶ αἰώνιον — τὸ ἀεὶ χρονικόν*)[1].

Von diesem Ewigen als Attribut ist nun scharf zu unterscheiden das absolut Ewige: „die Ewigkeit" (*ὁ αἰών* im Gegensatz zu *τὸ αἰώνιον*). Diese absolute Ewigkeit ist eine der höchsten Ideen, die mit dem Reiche der irdischen Dinge nichts mehr gemeinsam haben[2]. Die Ewigkeit an sich ist ehrwürdig, höher im Range, und gleichsam beharrlicher noch als das *αὐτοζῷον*, obgleich dieses das schönste und vollkommenste der intelligiblen Lebewesen ist. Es ist also stets scharf zu unterscheiden zwischen der Ewigkeit (*ὁ αἰών*) und dem Ewigen (*τὸ αἰώνιον*). Das Ewige ist nur ein Attribut des *αὐτοζῷον*, während die Ewigkeit an sich völlig unabhängig von ihm ist. Diese absolute Ewigkeit, die als oberste Idee im Reiche des Intelligiblen thront und alle andern Ideen umschließt, ist es, die Proclus allein meint, wenn er von jenem Urbilde (*παράδειγμα*) spricht, das die Zeit in ihrer Bewegung nachahmt[3].

Sie ruht zwar unbewegt an der Spitze des intelligiblen Seins; aber es muß von ihr eine gewisse Kraft und der Anstoß zu einer Bewegung ausgehen. Eine Vorstellung und einen Begriff von der Zeit, meint Proclus, haben wohl die meisten Menschen, wenn sie zu der Bewegung der Sterne unter dem Monde aufblicken und die Zeit für eine Begleiterscheinung an der kosmischen Bewegung halten wie eine Zahl oder eine Art Ordnung und dergleichen. Zu einer Überlegung über das Ewige aber kommen nur die Begabteren, wenn sie bemerken, daß die Bewegung im All nicht eine gewöhnliche, einfache Bewegung

[1] *Procli in Plat. Tim.* 238 F: *διττὸν γὰρ καὶ τὸ ἀεί, τὸ μὲν αἰώνιον, τὸ δὲ χρονικόν.*

[2] Die Ewigkeit steht selbst über dem Nus, in *Tim.* 247 A: . . . *εἰ δὲ καὶ νοῦς μὲν αἰῶνος δεύτερος.* — Nur die Einheit, jener Gipfel neuplatonischer Spekulation, steht über der Ewigkeit. Vgl. *Procl. in Plat. Tim.* ed. Diehl I S. 231: . . . *τὸ ἓν ὄν. ἐκεῖνο γὰρ τοῦ ἀεὶ κρεῖττον, ἅτε μεταξὺ ὂν τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ αἰῶνος καὶ ἓν ὂν πρὸ τοῦ αἰῶνος καλούμενον.* Weiteres siehe unten II, 3: Die Zeit in ihrem Verhältnis zu Zahl und Bewegung S. 44.

[3] *Procl. in Plat. Tim.* 241 B—C.

ist, sondern daß sie geordnet und ewig ist und sich immer in einem Kreislaufe wiederholt. Sie müssen dann weiter einsehen, daß diese Bewegung nicht aus sich selbst, sondern von einem Andern hergeleitet werden muß. Dieses Andere aber muß selbst wieder entweder bewegt oder unbewegt sein. Ist es selbst wieder bewegt, so kann diese Bewegung entweder nur eine zeitweise, oder auch wieder eine ewige Bewegung sein. Daß seine Bewegung nur eine zeitweise ist, das ist nicht gut möglich; denn wie könnte ein nur zeitweise Bewegtes die Ursache ewiger Bewegung sein? Ist es aber ebenfalls in Ewigkeit bewegt, so muß auch diese ewige Bewegung eine letzte Ursache haben. Für diese letzte Ursache nun bleibt nichts anderes übrig, als daß sie entweder selbst wieder in Ewigkeit bewegt oder an sich unbewegt ist. Um nun den regressus in infinitum zu vermeiden, nimmt Proclus schließlich als letzte Ursache der kosmischen Bewegung eine unbewegte ewige Kraft, die Ewigkeit selbst an [1]. Da diese Kraft ewig und unbewegt ist, so gehört sie in das Gebiet des ewigen Seins, d. h. in die intelligible Ideenwelt, der ja allein das ewige Sein zukommt. Die aber von ihr ausgehende immer sich bewegende Zeit gehört in das Gebiet des ewigen Werdens, d. h. in unsere sinnlich wahrnehmbare Welt [2].

Das ist nach Proclus die Meinung Platons und aller seinem Beispiel folgenden Philosophen. Doch auch Aristoteles soll nach Proclus Auffassung im Grunde genommen nicht anders über das Wesen der Ewigkeit gedacht haben. Denn wenn er, so meint Proclus, die Zeit als die Zahl der Bewegung definierte, so verstand er unter „Zahl“ nicht etwa das, was zählt, sondern das „Zählbare“ d. h. das, was an der Bewegung dem Menschen die Möglichkeit des Zählens gibt. Wenn er nun aber weiter danach forscht, was denn nun das ist, was zählt, so kommt er zu dem Ergebnis, daß dies eine Art von Seele sein muß. Denn vor der ewigen Zahl muß das ewig Zählende vorhanden sein. Während er nun die Zeit als das Zählbare an der irdi-

[1] *Procl. in Plat. Tim.* 240 E.

[2] *Procl. in Plat. Tim.* 240 E: *ἴδιον γὰρ τῶν μὲν κατὰ χρόνον τὸ γίνεσθαι ἀεί, τῶν δὲ αἰωνίων τὸ εἶναι ἀεί.*

schen Bewegung bezeichnet, ist die Ewigkeit für ihn auch etwas Intelligibles, das als ein Gattungsbegriff die Arten der sich wandelnden Zeit umfaßt [1].

Als letztes charakteristisches Merkmal für den Begriff der Ewigkeit ist dann noch hervorzuheben, daß die absolute Ewigkeit eine einzige, alles umfassende, unteilbare Einheit bildet. Sie ist jedoch nicht etwa die Einheit selbst. Die Einheit an sich ist wieder ein besonderer Begriff. Die Einheit kommt hier der Ewigkeit nur als Attribut zu, ebenso wie sie auch nicht das Sein selbst ist, obgleich sie sich über das ganze Sein erstreckt.

Sein, Ewigkeit und Einheit sind drei selbständige, voneinander zunächst getrennt aufzufassende Ideen. Jeder dieser drei Begriffe aber kann dem andern als Attribut zuerteilt werden, so daß das Sein ewig und einheitlich, die Ewigkeit einheitlich und seiend, die Einheit seiend und ewig ist [2].

Fassen wir nun das Ergebnis der Untersuchung über den Begriff der Ewigkeit bei Proclus kurz zusammen, so stellt sich uns die Ewigkeit dar als eine selbständige Idee, eine absolute Größe im Reiche des Intelligiblen, der die Attribute des Seins, der Einheit, der Ruhe und Beharrlichkeit jedoch mit der immanenten Kraft zur geordneten Bewegung zukommen. Dieses letztere Attribut der immanenten Kraft wird von Proclus aber nur einmal kurz erwähnt und nicht besonders betont. Wie wir im folgenden sehen werden, wird die Ewigkeit mit Vorliebe als eine völlig in sich ruhende Idee und als das unbewegte Zentrum bezeichnet, von dem weniger eine Kraft ausgeht, als vielmehr alles andere als zu dem ewigen Urbilde hindrängt.

[1] *Procl. in Plat. Tim.* 241 A—B.

[2] Vgl. über das Verhältnis dieser drei Begriffe in *Plat. Tim.* ed. Diehl I S. 234, 23 f. — Diese gleichmäßige Wechselbeziehung zwischen den drei Begriffen hindert jedoch nicht, wie schon oben erwähnt wurde, daß die Einheit gelegentlich über alle anderen Begriffe und somit auch über die Ewigkeit gestellt wird; hier aber wird dann noch ein Unterschied zwischen *ἓν ὄν* und *ἕν* gemacht: *τὸ ἓν ὂν γὰρ τοῦ ἀεὶ κρεῖττον, ἅτε μεταξὺ ὂν τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ αἰῶνος καὶ ἓν ὂν πρὸ τοῦ αἰῶνος καλούμενον.* An anderen Stellen findet sich jedoch die Verbindung und Gleichstellung von Einheit und Ewigkeit ohne weitere Komplikationen: 243 D: *ἆρ' ὅτι μένει μὲν ὁ αἰὼν ἐν τῷ ἑνί* . . ., 245 B: *ὁ αἰὼν μὲν τῶν νοητῶν ἑνάδων περιοχὴ μία.* 246 C: . . . *διὰ μὲν τοῦ εἶναι αἰώνιον τὴν ἐν ταὐτῷ μένουσαν αὐτοῦ νοερὰν μονάδα παρέστηκε.* . . . 243 E: *ἀλλ' ὁ μὲν αἰὼν μέτρον ὡς τὸ ἕν.*

Proclus liegt es durchaus fern, jene „dynamische Emanation“, die wir bei Plotin in der höchsten Entwicklung sehen, mit Konsequenz auf die Ewigkeit zu übertragen.

Das ist das Wesentlichste an dem Ewigkeitsbegriff des Proclus. Über manche akzidentelle Eigenschaften erhalten wir erst Aufschluß, wenn wir die Ewigkeit in ihrem Verhältnis zur Zeit oder die Zeit in ihrer Beziehung zur Ewigkeit betrachten.

## II. Die Zeit.

### 1. Die Zeit in ihrer Beziehung zur Ewigkeit.

Die Betrachtung des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit führt sogleich wieder tief hinein in die Gedankengänge des platonischen Dualismus mit seiner Unterscheidung einer unvollkommenen irdischen Welt des Werdens und einer vollkommenen überirdischen Welt ewigen Seins. Während jedoch bei Platon bei allen Fragen, in denen es sich darum handelt, Sein und Werden, Himmel und Erde in eine wechselseitige Beziehung zueinander zu bringen, die lebendige Menschenseele als Vermittlerin eingefügt wird, in der beim Anblick der unvollkommenen irdischen Dinge die Erinnerung an jene vollkommene Ideenwelt erwacht, aus der sie selbst entsprungen ist, so sehen wir uns bei dem Neuplatoniker Proclus nur noch in dem kalten Reich schattenhafter Begriffe, wenn es sich darum handelt, das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit zu bestimmen. Ewigkeit und Zeit haben bei ihm mit der Seele keinen inneren Zusammenhang. Es sind außerhalb alles Psychischen stehende ideelle Größen, die unabhängig von der Seele wirken und schaffen und von dieser eigentlich nur an ihrer Wirkung erkannt werden können[1].

Die Zeit gehört in die irdische Welt, die Ewigkeit in das überirdische Reich der Ideen[2]. Zwischen beiden aber besteht eine direkte, nicht etwa erst eine durch die Beschaffenheit der

[1] Das Nähere siehe weiter unten S. 42, II, 2: Die Zeit und die Seele.

[2] *Procl. in Plat. Tim.* 241 A: *ἴδιον γὰρ τῶν μὲν κατὰ χρόνον τὸ γίνεσθαι ἀεί, τῶν δὲ αἰωνίων τὸ εἶναι ἀεί.* — 245 B: . . . *αἰὼν καὶ χρόνος, ὃ μὲν τῶν νοητῶν ἑνάδων περιοχὴ μία καὶ ἀλήθυντος ὤν, ὃ δὲ τῶν ἐκεῖθεν προελθόντων τῆς ἀιδιότητος.* . . . 246 A: *τὰ δὲ νοητὰ μᾶλλον ἥνωται πρὸς τὸν αἰῶνα ἤπερ τὰ ἐγκόσμια πρὸς τὸν χρόνον* etc. etc.

menschlichen Seele geforderte Beziehung. Die Zeit ahmt in ihrer Bewegung das Urbild der Ewigkeit nach [1]. Sie ahmt sie so getreu nach, daß sie selbst als etwas Ewiges bezeichnet werden muß [2].

Wenn wir die Tatsache besonders betont finden, daß die Zeit eine Nachahmung der Ewigkeit ist, so verlangen vor allem drei Fragen eine ausführliche Beantwortung:

1. Wie ist diese nachahmende Tätigkeit der Zeit zu denken?
2. Bis zu welchem Grade gelingt es der Zeit, der Ewigkeit gleich zu werden?
3. Worin bestehen schließlich noch die Unterschiede zwischen Zeit und Ewigkeit?

1. Die Tätigkeit der Zeit besteht zunächst in regelmäßiger Bewegung, und zwar in der nach der Ansicht der Philosophen des griechischen Altertums vollkommensten: der Kreisbewegung [3]. Den Grund zu dieser Annahme bildet der mit der Zeit korrespondierende Kreislauf der Gestirne, durch den Tag und Nacht, Monate und Jahre, d. h. die gesamten Zeitabschnitte bestimmt werden [4]. Den Mittelpunkt aber dieser Kreisbewegung bildet die Ewigkeit. Sie ist das Vorbild der Zeit, und diese bewegt sich in ewigem Kreislauf um die Ewigkeit herum, immer bestrebt, ihr möglichst ähnlich zu werden, alle Dinge in ihren Kreislauf hineinzuziehen, um sie so durch die ewige Wiederkehr allmählich der ewigen Vollkommenheit näher zu bringen und dem Urbilde der Ewigkeit ähnlich zu machen [5].

2. Durch diesen ewigen Kreislauf aber ist die Zeit selbst bereits der Ewigkeit ähnlich geworden, und Proclus beschäftigt sich nun besonders eingehend mit der Frage: Inwiefern kann man von der Zeit behaupten, daß sie der Ewigkeit ähnlich sei? — Beide Größen sind einander ähnlich, weniger weil die Ewig-

---

[1] *Procl. a. a. O.* 244 D.

[2] *Procl. a. a. O.* 246 B: . . . *μένοντα μὲν* [*τὸν χρόνον*] *κατὰ τὴν ἔνδον ἐνέργειαν, καθ᾽ ἣν καὶ ἔστιν αἰώνιος ὄντως*. . . .

[3] *Procl. a. a. O.* 247 B: *πρῶτος γὰρ τῶν νῶν* . . . bis . . . *συντόμως εἰπεῖν*.

[4] Tag und Nacht, Monate und Jahre werden einerseits als Teile, andererseits als Maße der gesamten Zeit aufgefaßt. Vgl. besonders *Procl. a. a. O.* 249 D—25 A.

[5] *Procl. a. a. O.* 243 E—244 A.

keit sich zur Zeit wie die Einheit zur Zahl verhält, oder weil beide ein Maß bedeuten, die eine im Reich des Intelligiblen, die andere im Reich des irdischen Werdens, sondern eher deshalb, weil die Zeit selbst etwas Ewiges an sich hat. Ihre Kreisbewegung ist, wie wir eben sahen, eine ewige, und sie führt die irdischen Dinge durch ihre beständige Wiederkehr der himmlischen Ewigkeit zu. Aber es muß auch an der Zeit etwas ewig stille stehen, da überhaupt alles Bewegliche sich nach einem an ihm festbleibenden Punkte bewegt. Von der Zeit jedoch bleibt bestehen die Zeiteinheit, die vom Schöpfer festgelegt ist. Diese Zeiteinheit, die voll von messender Kraft und bestrebt ist zu messen sowohl die Bewegungen der psychischen, als auch die der physischen und körperlichen Wesenheit, das Sein, die Aktivität und die Passivität der Kräfte, geht zahlenmäßig zu Werke. Die Zeit also, welche verharrt durch ihre unteilbare, ihr innewohnende, von außen auch durch die gemessenen Dinge zusammengehaltene Energie, verfährt „zahlenmäßig", d. h. nach bestimmten intellektuellen Ideen (*εἴδῃ νοερά*) oder besser nach der allerersten Zahl, die analog der Seinseinheit im Intelligiblen, an der Spitze der sinnlich wahrnehmbaren Dinge steht [1]. Ein Maß der Bewegungen also ist die Zeit; nicht aber das Maß, durch welches wir wirklich messen (denn das tut unsere Vorstellung von der Zeit, nicht aber die Zeit selbst), sondern die Zeit bewirkt und bestimmt das Vorhandensein der lebendigen und jeder anderen Bewegung der zeitlichen Dinge, indem sie diese nach den Vorbildern mißt und ihnen gleichzumachen sucht; denn so erhebt sie sich selbst zur Ähnlichkeit mit der Ewigkeit, die jene vorbildlichen Ursachen in sich schließt und bemißt. So auch gelangt das durch die Zeit in einem Kreislauf sich Vollendende zu einer herrlicheren Nachbildung der ewigen Urgründe [2]. Und so ist schließlich die Zeit nicht allein ewig ihrem Wesen, sondern auch ihrer Kraft nach, die in ihr ruht und durch die sie sich stets gleich bleibt, nach der sie allein die Fähigkeit hat, teilzunehmen und von außen bewegt zu er-

[1] *Procl. a. a. O.* 244 B: *ὥστε ἀδύνατον* . . . etc.

[2] *Procl. a. a. O.* 244 D.

scheinen, indem sie sich über die außerhalb ihrer selbst liegenden Dinge ausdehnt und sich ihnen anpaßt [1].

3. Wenn wir nun aber noch die trotz der Ähnlichkeit der Zeit mit der Ewigkeit zwischen beiden bestehenden Unterschiede besonders betonen wollen, so geht aus dem Vorausgehenden hervor, daß diese im wesentlichen in folgenden Punkten bestehen:

Die Ewigkeit stellt eine Einheit, die Zeit eine in sich geschlossene Mehrheit dar.

Die Ewigkeit gehört in das Gebiet des intelligiblen Seins, die Zeit in das des irdischen Werdens.

Die Ewigkeit befindet sich in ewiger Ruhe, die Zeit in ewiger Bewegung.

Die Ewigkeit ist vollkommen, die Zeit nur in gewissem Grade, soweit sie nämlich die Ewigkeit nachahmt.

## 2. Die Zeit und die Seele.

Ein Verhältnis der Zeit zur Einzelseele, d. h. eine psychologische Auffassung der Zeitvorstellung, kennt auch Proclus nicht [2]. Er behandelt nur die Frage des Verhältnisses der Zeit zur Weltseele. Hier jedoch stellt er sich in einen unerwarteten und scharfen Gegensatz zu Plotin. Hatte dieser die Zeit als ein Geschöpf der Weltseele erklärt und ihr Vorhandensein nur durch die Emanation aus der Ewigkeit und durch die Tätigkeit der Weltseele begreifen können, so will Proclus von einem solchen Zusammenhange zwischen Weltseele und Zeit nichts wissen. Er strengt alles an, um die Zeit als selbständige, über der Seele stehende, absolute Größe aufrecht zu halten.

Wir haben oben gesehen, wie Proclus die Ewigkeit als unbewegte, einheitliche Idee noch über den *νοῦς* und das *αὐτοζῷον* stellte. Eine analoge Stellung soll nun die Zeit zur Welt-

[1] *Procl. a. a. O.* 247 A: *καὶ γὰρ ὁ μὲν χρόνος* . . . etc. bis . . . *ἐφαρμόζων*.

[2] Die psychologische Seite der Vorstellung der Zeit wird mit Ausnahme jenes Ansatzes bei Plotin von den Philosophen des Altertums nicht hervorgehoben. Nur Anfänge einer solchen psychologischen Betrachtung der Zeit lassen sich bei Aristoteles (vgl. K. Sperling, *Aristoteles' Ansicht von der psychologischen Bedeutung der Zeit*, Marb. 1888. Siehe Zeller³, $II_2$ S. 401—402) sowie bei Alexander von Aphrodisias (vgl. J. Freudenthal, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente zur Metaphysik des Aristoteles*, Abh. d. Berl. Akad. d. Wissensch. vom J. 1884, Berlin 1885, S. 18) nachweisen.

seele haben. Wenn der *νοῦς* erst nach der Ewigkeit kommt, die Seele aber ein Abbild des *νοῦς* ist, warum, fragt Proclus, kann nicht ebenso die Zeit, die der Ewigkeit gleicht, etwas Besseres sein als die Seele und etwas Wesentlicheres? Wie sich der *νοῦς* zur Seele, so soll sich die Ewigkeit zur Zeit verhalten und umgekehrt [1]. So ist die Zeit vor der Seele, wie die Ewigkeit vor dem *νοῦς*, und die Zeit wird wohl von der Seele in Anspruch genommen, ist aber selbst kein Teil der Seele, ebenso wie die Ewigkeit am *νοῦς* nicht teilhat, sondern vielmehr der *νοῦς* an der Ewigkeit. Da aber die Zeit eine Art intellektueller (*νοερός*) Natur besitzt, geht sie mit allem, was in ihr Gebiet gehört, zahlenmäßig um, unter anderem auch mit der Seele [2]. Somit ist also die Zeit völlig unabhängig von der Seele, ja, dieser sogar übergeordnet, und Proclus kämpft an anderer Stelle vor allem gegen die Auffassung, die die Zeit als ein Geschöpf oder Produkt (*γέννημα*) der Weltseele hinstellt, das diese sich erst geschaffen hat, um Ordnung in die Erscheinungswelt zu bringen. Es wird nachgewiesen, daß die Zeit niemals ein Produkt der Weltseele sein kann, sondern daß sie dieser mindestens gleichgeordnet ist. Die Seele hat die Zeit selbst nötig zur ordentlichen Auffassung der Dinge. Daher kann die Zeit kein Geschöpf der Seele sein; denn niemals kann ein Ding zu seiner eigenen Vollkommenheit das erst von ihm Geschaffene nötig haben [3]. Gerade das Gegenteil hatte Plotin nachgewiesen: die Entstehung der Zeit durch die Tätigkeit der Weltseele [4].

Bei Proclus aber betätigen sich Seele und Zeit in gleicher Weise an dem Gange der Welt. Die Seele teilt Leben mit und bewegt das All. (Deshalb wurde auch die Welt, als sie sich der Seele näherte, mit Leben erfüllt und erhielt Bewegung.) Die Zeit aber überwacht die Werke der Schöpfung bis zu ihrer

[1] Vgl. A. Ed. Chaignet, *Hist. de la psychol. des Gresc,* tom. V, p. 234 und not. 4.

[2] *Procl. a. a. O.* 247 A. Vgl. auch 239 B.

[3] *Procl. a. a. O.* 245 B—C: *εἰ μὲν οὖν καὶ ἡ* . . .

[4] Siehe das Kap. über Plotin S. 22 f. — Vgl. A. Drews *a. a. O.* S. 168. — Vgl. *Procl. a. a. O.* 246 C, wo er mit dem *πρὸ ἡμῶν ὁ φιλόσοφος* offenbar Plotin meint.

Vollendung, ist das Maß des Ganzen und die Reigenführerin einer gewissen Ewigkeit. Die Zeit hat ein Wesen, das nicht schlechter ist als das der Seele [1].

Ein weiterer Beweis für die Unabhängigkeit der beiden Größen, Seele und Zeit, erscheint dem Proclus dann noch der Umstand, daß auch alles Unbeseelte an der Zeit teilhat. Alles unterliegt ihrem Einfluß, und es gibt in der irdischen Welt nichts, das nicht an der Zeit teilhätte [2].

### 3. Die Zeit in ihrem Verhältnis zu Zahl und Bewegung.

Nachdem wir so gesehen haben, wie Proclus die Begriffe der Zeit und Ewigkeit einerseits gegeneinander abgrenzt, andererseits sie ineinander überführt, und wie er sie beide als zwei absolute Größen betrachtet, die in keinem ursächlichen Zusammenhange mit der Weltseele stehen, bleibt uns nun noch übrig, einen kurzen Blick auf das Verhältnis zu werfen, in dem Zeit und Ewigkeit bei Proclus zu den Begriffen der Zahl und Bewegung gesetzt werden. Abgesehen davon, daß schon im Timäus die Zeit zu Zahl und Bewegung in Beziehung gebracht wird [3], so war Proclus auch die Zeitdefinition des Aristoteles, der die Zeit als Zahl der Bewegung auffaßte, und wohl auch die stoische Ansicht von der Zeit als „Ausdehnung der Bewegung (*διάστημα τῆς κινήσεως*)“ nicht unbekannt. Proclus führt nun dieses Verhältnis der Zeit zu Zahl und Bewegung seinen bereits entwickelten Anschauungen gemäß konsequent durch. Wie wir sahen, entspricht bei ihm die Ewigkeit der Einheit und der Ruhe, die Zeit der Zahl und der Bewegung. Er bekämpft die Ansicht des Aristoteles durchaus nicht, sondern nimmt seine Zeitdefinition anstandslos in seine Erörterungen mit auf in der Überzeugung, daß Aristoteles im Grunde genommen nicht anders als er selbst über die Zeit gedacht habe [4].

Um die Art der Bewegung der Zeit zu charakterisieren, unterscheidet Proclus zwei Extreme: die absolute Unbeweglich-

[1] *Procl. a. a. O.* 245 E: *εἰ δ᾽ ἔστιν οὐσία* . . . etc.

[2] *Procl. a. a. O.* 245 C: *μέτα τοῦτο δέ* . . . etc.

[3] *Tim.* 37 D: *ἐν ἑνὶ κατ᾽ ἀριθμόν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον, ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.* — 47 A . . . *ἀριθμόν, χρόνου δὲ ἔννοιαν* . . . — Vgl. 38 A.

[4] *Procl. a. a. O.* 241 A—B.

keit, die ewig in sich selbst ruht und auch alles, was zu ihr in Beziehung steht, in diese Ruhe mit hineinzieht, und die absolute Bewegung, die sowohl in sich selbst, als auch in allen an ihr teilhabenden Dingen beweglich ist. In der Mitte zwischen beiden Extremen steht die Zeit. Sie ist gewissermaßen zugleich unbewegt und bewegt. Unbewegt ist sie ihrem Wesen nach, bewegt in den an ihr teilhabenden Dingen [1].

So könnte man also eine absolute und relative Bewegung und eine absolute und relative Ruhe unterscheiden. Die Zeit befindet sich in relativer Bewegung, die Ewigkeit in absoluter Ruhe. Die Ewigkeit ist in sich selbst und nach außen hin ruhig, die Zeit in sich selbst ruhig, nach außen hin bewegt, oder wie es Proclus an anderer Stelle ausdrückt: die Zeit ist ewig d. h. unbewegt ihrer Kraft nach, die in ihr ruht und die sich stets gleichbleibt, nach der sie jedoch auch die Fähigkeit hat, teilzunehmen und von außen bewegt zu erscheinen, indem sie sich über die außerhalb ihrer selbst liegenden Dinge ausdehnt und sich ihnen anpaßt [2]. An sich steht die Zeit fest, ebenso wie nicht der Begriff der Bewegung sich bewegt, sondern der bewegliche Gegenstand, wenn auch für gewöhnlich die Zeit selbst als beweglich betrachtet wird. In bezug auf die Dinge, die an ihr teilhaben, ist die Zeit bewegt und schreitet mit ihnen fort, indem sie sich nach ihnen hinstreckt. Ewig ist also die Zeit, eine Einheit und ein Mittelpunkt ihrem Wesen nach und nach der in ihr ruhenden Kraft. Ein Kontinuum aber, eine Zahl und ein Kreis ist die Zeit durch ihre Eigenschaften des Vorwärtsschreitens und Anteilhabens. Vorwärtsschreitend ist sie eine Art von *νοῦς* [3], der seinen Ruhepunkt

[1] *Procl. a. a. O.* 246 D. [2] *Procl. a. a. O.* 247 A.

[3] Diese Bezeichnung der Zeit als eines *νοῦς* und an anderer Stelle sogar als einer Gottheit (vgl. *Procl. a. a. O.* 248 D: . . . *πολλῷ μᾶλλον ἀνάγχη τὸν χρόνον αὐτὸν εἶναι θεὸν* . . .) ist Simplicius besonders aufgefallen, so daß es ihm als charakteristisches Merkmal der Zeittheorie des Proclus erscheint. *Simpl. phys.* S. 795, 4: *καὶ Πρόκλος ὁ ἐκ τῆς Λυκίας φιλόσοφος ὁ τῶν ἡμετέρων διδασκάλων καθηγεμὼν περὶ μὲν τοῦ χωριστοῦ χρόνου τὰ αὐτά πως τῷ Ἰαμβλίχῳ φιλοσοφεῖ καὶ οὐ μόνον νοῦν ἀλλὰ καὶ θεὸν αὐτὸν ἀποδεικνύναι πειρᾶται.* Ob und wieweit hier wohl die alte Gleichung von *Κρόνος* und *Χρόνος* mitgewirkt haben mag, läßt sich schwer bestimmen. Über die etymologische Bedeutung des Wortes *χρόνος*, die Proclus entwickelt, vgl. *Procl. a. a. O.* 247 A und w. u.

in der Ewigkeit hat, und deshalb kann sie auch selbst ewig genannt werden [1].

So scheint es hier, als wäre die Zeit für Proclus nichts anderes, als eine jener platonischen Ideen, ein Gattungsbegriff, der unveränderlich als eine große Einheit den Mittelpunkt bildet für einen weiten Kreis von veränderlichen Artbegriffen.

Was die Auffassung der Zeit als „Zahl“ der Bewegung anlangt, so wurde schon oben erwähnt, daß die Zeit nicht etwa das ist, was wirklich zählt, sondern nur das „Zählbare“, d. h. das, was es dem Menschen an der Bewegung möglich macht, überhaupt ein Zahlenverhältnis und eine Berechnung aufzustellen. Aber auch hier wird jede psychologische Auffassung der Zeit und ebenso die Abhängigkeit der Zeit von der Weltseele zurückgewiesen. Die Zeit ist im letzten Grunde zugleich das, was zählt, und das, was gezählt wird. Die Zeit selbst, die ihrem Wesen nach in Ruhe verharrt, entwickelt aus sich heraus das Gezählte nach dem ihr innewohnenden Maßstabe. Um die Unabhängigkeit der Zeit von der Seele zu wahren, schreibt also Proclus der Zeit selbst die aktive Funktion des Zählens zu [2].

Nachdem wir so das Zeitproblem bei Proclus von mehreren Seiten betrachtet haben, möge an den Schluß des Ganzen die etymologische Deutung des Wortes *χρόνος* selbst treten, so wie sie Proclus phantasievoll entwickelt [3]. In den Namen *χρόνος* allein legt er bereits den Kernpunkt seiner ganzen Zeitanschauung hinein, und erst nachdem man die Gedankengänge des Proclus über dieses Thema verfolgt hat, kann man die seiner ganzen Tendenz angepaßte Etymologie verstehen und die Kunst würdigen, mit der er es fertig bringt, auf einem einzigen Wort einen komplizierten Gedankenbau aufzutürmen.

Das Wort *χρόνος* soll einem Worte *χορόνοος* entsprechen,

---

[1] *Procl. a. a. O.* 246 E: *ὅλως δὲ εἰ* . . .

[2] *Procl. a. a. O.* 246 D—E: *καὶ γὰρ εἰ ὁ ἓν* . . .

[3] Diese von Proclus entwickelte etymologische Bedeutung des Wortes *χρόνος* hat natürlich keinen sprachwissenschaftlichen Wert; sie gründet sich vielmehr wie alle ähnlichen Wortauslegungen antiker Schriftsteller allein auf den Klang des Wortes und zufällige oder gesuchte Analogien mit ähnlich klingenden anderen Wörtern.

d. h. es soll zusammengesetzt sein aus χόρος und νοῦς. Es ist also die Zeit ein νοῦς, ein verständiges Wesen, das einen χόρος, einen Reigen ausführt. Ein νοῦς ist die Zeit um ihrer Verborgenheit und ihres Beharrens willen. Ein χόρος ist sie wegen ihres fortwährenden Wechsels. χόρος und νοῦς zugleich ist die Zeit, weil sie teils wie der νοῦς verweilt, teils wie ein χόρος weiterschreitet. Da die Zeit aber beides, nämlich ein χορόνοος ist, so führt sie beharrend einen Kreislauf aus, das aber kann sie nur dadurch, daß die Kreise, die sie beschreibt, unendlich sind und immer wiederkehren. Zuerst von allen geistigen Dingen umkreiste die Zeit die gesamte Schöpfung. Dadurch, daß sie sich ewig selbst gleichbleibt, ist sie ein νοῦς ihrem Wesen nach und wird ewig genannt. Dadurch aber, daß sie einen Reigen oder Kreislauf ausführt, bewegt sie die Seelen, die Natur und die Körper im Kreise und kehrt immer periodisch wieder. Der Kosmos bewegt sich, weil er an der Weltseele teilhat, er bewegt sich aber geordnet, weil er am νοῦς teilhat, er bewegt sich periodisch dadurch, daß er das ewig sich Gleichbleiben des νοῦς nachahmt, indem die Zeit sich nach dem Vorbild der Ewigkeit richtet [1].

Schöpferische Ursache der Zeit ist der Demiurg, Vorbild ist die Ewigkeit, Zweck ist die periodische Umdrehung der sich bewegenden Dinge nach der Einheit hin. Denn was nicht in der Einheit selbst ruht, strebt danach, sich im Kreise um sie herumzubewegen. Durch diese Umdrehung gelangt es zu dem Streben nach der Einheit, die mit dem Guten identisch ist [2].

So schließt unsere Betrachtung über Proclus Zeitbegriff mit einem Ausblick auf ethisches Gebiet. Auch die Zeit dient mit ihrem ewigen Kreislauf dazu, alles zum letzten und höchsten Gut, der ewig in sich geschlossenen und vollkommenen Einheit, hinzuführen.

Wenn wir aber näher zusehen, so bleibt auch das nur

[1] *Procl. a. a. O.* 247 A. — Die Erklärung des Wortes χρόνος als χόρεια finden wir auch bei Simplicius erwähnt als die Ansicht älterer Philosophen. *Simpl. phys.* S. 786: οἱ μὲν γάρ, ὥσπερ καὶ τοὔνομα δηλοῖ, χορείᾳ τινι τοῦ νοῦ, οἱ δέ ταῖς τῆς ψυχῆς περιόδοις . . . τὸν χρόνον ἀφωρίσαντο. Ebenso *categ.* S. 351, 32.

[2] *Procl. a. a. O.* 247 C: ποιητικὸν μέν . . . bis ὅ ἐστι τῷ ἀγαθῷ ταὐτόν.

ein schwacher Versuch, den klaffenden Dualismus der platonischen Lehre zu überbrücken. Zeit und Ewigkeit gehören auch bei Proclus in jene beiden nicht zu vereinenden Gebiete des ewigen Seins und des ewigen Werdens, des Intelligiblen und der Erscheinungswelt. Eigentlich ist ja die Ewigkeit nur eine besondere Form der Zeit, und alle Anstrengungen, beide voneinander zu trennen, führen nur immer tiefer in den Dualismus hinein. Wie schwer es Proclus selbst fällt, eine reine Scheidung zwischen Ewigkeit und Zeit herzustellen, haben wir zur Genüge aus den langen Erörterungen ersehen, in denen er sich bemüht, das Attribut „ewig“ für die Zeit zu erhalten, ohne doch den selbständigen Begriff einer absoluten Ewigkeit, oder besser die „Idee der Ewigkeit“ aufgeben zu müssen. Das Problem bleibt jedoch immer die Frage, wie denn jenes „Teilhaben“ der Dinge an der Idee, der Zeit an der Ewigkeit zu denken ist. Auch Proclus ringt mit diesem Problem, ohne jedoch eine uns befriedigende Lösung zu finden.

## Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit bei Damascius.

Zeit und Ewigkeit finden wir bei Damascius in doppelter Behandlung. Sie bilden einmal Glieder seines philosophischen Systems, und hier ist es vor allem seine Abhandlung über die ersten Prinzipien, die uns auch über diese Begriffe Aufschluß gibt [1]. Dann aber sind Zeit und Ewigkeit Gegenstand spezieller Untersuchungen, denen das bei Simplicius erhaltene Bruchstück eines Buches über die Zeit in erster Linie gewidmet ist [2]. Bei

---

[1] Damascii quaestiones de primis principiis. Ad fidem Codd. mscrr. nunc primum ed. Jos. Kopp, Francf. 1826. — Damascii dubitationes et solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenidem, partim secundis curis recens., partim nunc primum ed. Car. Aem. Ruelle, Parisiis 1889. — Damascius le Diadoque. Problèmes et solutions touchant les premiers principes, avec le tableau sommaire des doctrines des Chaldéens de Michel Psellus, traduits pour la première fois et accompagnés de commentaires et d'un index très développé par A. Ed. Chaignet, Paris 1898. Eine Aufzählung der übrigen von Damascius erhaltenen und nicht erhaltenen Werke findet sich am vollständigsten bei Chaignet, *Hist. de la Psych. des Grecs*, vol. V p. 322.

[2] Vgl. *Simpl. phys.* ed. Diels S. 774, 24. Dazu die Note: cuius libri partes *Περὶ τόπου* 644, 25, *περὶ χρόνου* S. 775, 35. 800, 20 citantur. cf. Zeller, *H. Ph.* III $2^3$ $838^2$. [Zeller$^4$, $III_2$ S. 902].

der Einordnung dieser Begriffe in den großen Zusammenhang der abstrakten Philosophie des Damascius verhilft uns der Umstand, daß die Schrift über die ersten Prinzipien gut erhalten ist, zu einem abgeschlossenen Bild über die Stellung der Zeit und Ewigkeit in dem Aufbau des ganzen Systems. Bei der speziellen Behandlung des Wesens der Zeit aber müssen wir uns mit weniger reichlichen Angaben begnügen und die zerstreuten Stellen zu einem Ganzen zu vereinigen suchen.

Damascius baut ein System von Begriffen vor uns auf, das uns wohl heute, wenn auch nicht gerade sinnlos, so doch durchaus zwecklos erscheint, da seiner Spekulation jede Beziehung zur Wirklichkeit fehlt. Es ist für uns nichts als ein fruchtloses Spielen mit leeren Worten, das jedoch für jene Zeit den Gipfel aller erreichbaren Weisheit bedeutet haben mag. Je tiefer diese Weisheit vordringt, um so abstrakter und hohler werden ihre Begriffe, und um so mehr geht jede Anschauung und Vorstellung verloren. In des Damascius trockener und stets im Abstrakten verweilender Abhandlung über die ersten Prinzipien finden wir die äußersten Konsequenzen, zu denen die platonische Ideenlehre, ihrer so verlockenden künstlerischen Einkleidung beraubt, führen mußte, indem sie dem hohlsten und inhaltleersten Begriff das meiste Recht auf die Attribute des Wertes, der Wirklichkeit und der Wahrheit zusprach.

So ist bei Damascius das erste aller Prinzipien die Einheit selbst. Diese Einheit steht nicht nur an der Spitze aller andern Prinzipien, sondern sie steht auch an der Spitze der Ordnung, die diese Prinzipien zu einem großen System vereint. Von dieser Einheit, die als eine absolute Größe selbst keiner Ordnung bedarf und noch über der intelligiblen Ideenwelt steht, leiten sich alle anderen intelligiblen Prinzipien in bestimmter Ordnung ab.

Das Intelligible bildet eine Trias, zusammengesetzt aus drei Stufen intelligibler Prinzipien.

Auf der ersten Stufe steht die unzertrennbare Seins-Einheit (ἓν ὂν ὁμοῦ). Das Sein ist noch in der Einheit und bildet mit ihr zusammen eine einzige, immer beharrende, allererste intelligible Wesenheit.

Auf der zweiten Stufe beginnen Einheit und Sein sich zu trennen. Das Sein, das das Prinzip aller Trennung ist, enthält in sich die Allheit und ihre Teile. Die Einheit wird zugleich zur Allheit, die sie umschließt. Hier auf dieser Stufe, wo die Trennung zwischen Einheit und Allheit noch nicht vollzogen ist, hat man die intelligible Totalität, die intelligible Ewigkeit und das intelligible Leben zu suchen (*ὁλότης — αἰών — ζωή*).

Auf der dritten Stufe trennt sich das Sein völlig von der Einheit. Dieses Sein ist nun die unendliche Vielheit, das erste, dem das Attribut „ewig" zukommt, und das erste Urbild des Werdens der irdischen Welt[1].

Hier im Reiche des Intelligiblen also finden wir den Begriff der Ewigkeit. Auf der zweiten Stufe der Prinzipien tritt sie uns als eine selbständige Größe entgegen, die zu der intelligiblen Seinsallheit gehört. Auf der dritten Stufe finden wir sie als Attribut, das dem intelligiblen Sein, sofern es das transzendente Urbild des sinnlich wahrnehmbaren Werdens ist, zugeschrieben wird. Es ist das eine ähnliche Unterscheidung, wie sie schon Proclus zwischen *ὁ αἰών* und *τὸ αἰώνιον* machte.

So wie nun die Ewigkeit dem von Damascius konstruierten „intelligiblen Himmel" zugeteilt ist, so finden wir die Zeit als ihr Abbild im sichtbaren Himmel, der das irdische Ebenbild jenes überirdischen Himmels darstellt[2]. So gehören auch hier wieder dem platonischen Dualismus entsprechend Ewigkeit und Zeit zwei verschiedenen Welten an. Um nähere Bestimmungen über den Begriff der Ewigkeit zu finden, müssen wir mit Damascius in das Reich seiner intelligiblen Prinzipien einzudringen suchen, und um das Wesen der Zeit zu bestimmen, weist auch er wieder auf ihren Zusammenhang mit der kosmischen Bewegung der sichtbaren Welt hin.

## I. Die Ewigkeit und das Verhältnis der Zeit zur Ewigkeit.

Wie schon erwähnt, macht Damascius den Unterschied zwischen einer Ewigkeit an sich und dem Ewigen, wie es als

[1] Vgl. die Einleit. zu Chaignets Übersetzung p. XXVII.

[2] *De prim. princ.* ed. Ruelle: § 112: *Καὶ ἴσως ὁ τῷ οὐρανῷ τούτῳ συνὼν χρόνος εἰκών ἐστι τοῦ συνόντος ἐκείνῳ τῷ οὐρανῷ καὶ τὴν περιφορὰν αὐτοῦ μετροῦντος αἰῶνος, ἐπειδὴ καὶ ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ πάντως ὅτε ἀληθέστατον ἄγαλμα.*

Attribut gewissen intelligiblen Größen zukommt. Gelegentlich spricht er auch in diesem Sinne von einer ersten und zweiten Ewigkeit [1]. Es ist jedoch nur die zweite Ewigkeit, die auf der dritten Stufe der intelligiblen Größen steht, die Anlaß zu weiteren Erörterungen gibt, da sie das Urbild ist, das von der irdischen Zeit nachgeahmt wird. Diese Ewigkeit wird nun als Attribut dem intelligiblen Sein zugelegt und damit jenem intelligiblen Wesen, das alles wahre Sein in sich vereint, dem *αὐτοζῷον*. Sie ist das Maß des Seins [2].

Der Begriff des Seins aber wird hier in weiterem Sinne gebraucht. Die Ewigkeit ist nicht einfach das Maß des Seins an sich (*τοῦ ὄντος, ᾗ ὄν*); denn das, was ausschließlich Sein ist, braucht kein Maß. Die Ewigkeit mißt nicht das absolute Sein, sondern die Mehrheit im Sein, die Bewegung, die Veränderung und alles, was auf irgend eine Weise sich von der eigentlichen Einheit, von der Dauer und der unveränderlichen Natur losmacht. Sie will die Vereinigerin alles Getrennten sein. Daher hat das, was nicht getrennt ist, wie z. B. das absolute Sein, gar keine Ewigkeit nötig. Mit der Trennung des Seins aber entsteht die Fülle, das Leben und die Vielheit der Arten und Gattungen. Das erst sind die Dinge, deren Maß die Ewigkeit ist. Über ihnen steht als ihr Maß die Ewigkeit [3], nicht aber über dem Sein an sich. Alle diese intelligiblen Dinge, die aus dem Sein hervorgegangen sind, bilden zusammen das gleichfalls intelligible *αὐτοζῷον*, und so kommt es, daß auch von diesem gesagt werden kann, es werde von der (zweiten) Ewigkeit gemessen. Sie ist im *αὐτοζῷον*, so wie das Maß im Gemessenen ist [4].

Erst wenn wir so die erste Ewigkeit, oder die Ewigkeit an sich, und die zweite Ewigkeit, oder das Ewige als Attribut, voneinander unterscheiden, können wir die Ausführungen des Damascius über die Begriffe der Ewigkeit und Zeit verstehen, wie er sie uns in seinen „Ersten Prinzipien" gibt:

[1] *De prim. princ.* § 388. *Ἔτι δὲ ἐκ τρίτων τὸ τοῦ χρόνου παράδειγμα οὐκ ἔστιν ὁ πρῶτος αἰών, ἀλλ' ὁ συνὼν τῷ αὐτοζῴῳ, ὡς πολλάκις ἐδείξαμεν.*

[2] *a. a. O.* *ἔτι δὲ ὥσπερ ἡ γένεσις διὰ τοῦτο μετρεῖται τῷ χρόνῳ, ὅτι μεριστὴ ἦν, οὕτω καὶ ἡ οὐσία, ἐπειδὴ ὅλη ἦν, τῷ αἰῶνι μετρεῖται.*

[3] *a. a. O.* § 166: *Τό γε μὴν ἐπὶ πᾶσι*. . . . etc.

[4] *a. a. O.* § 138. Siehe unten S. 52.

„Wie aber kann man von der Zeit sagen, daß die Zeit an sich nicht zeitlich ist? Gäbe es dann doch auch kein Werden mehr, da ja alles Werden durch die Zeit gemessen wird. Wie kann er ferner sagen, daß die Zeit vor der Welt ist? Denn nach dem Timäus ist die Zeit gleichzeitig mit dem Himmel vorhanden, und im übrigen findet sich das Maß im Gemessenen, so daß die Ewigkeit nicht vor dem *αὐτοζῷον*, sondern in ihm ist. Wie bleibt drittens die Ewigkeit nicht in der Einheit, die ihr doch eigentümlich ist? Denn wenn das Immer und das Sein Teile der Ewigkeit sind, so muß diese selbst vor beiden existieren, so daß sie selbst ihrer Einheit gemäß verharrend irgendwie sich nach den beiden zu entwickelt. So schreitet sie fort und bleibt doch in sich selbst. Es bleibt also die Ewigkeit in sich selbst und ebenso in der Einheit, und das Sein bleibt in der Einheit, die ihm vorausgeht, ohne selbst die Fähigkeit zu haben, sich aus sich heraus zu entwickeln. Daher ist das erste Sein, das in sich selbst ruht, vor allen seienden Dingen. Die erste Ewigkeit aber ruht in sich selbst. Deshalb ist alles Ewige zugleich ein Ganzes und nur in sich selbst ausgebreitet. Denn der erste *νοῦς* ist in irgend einer Weise in dem nach ihm folgenden *νοῦς* enthalten, weil der *νοῦς* der erste König und Herrscher ist; und insoweit er herrscht, ist er auch in den Dingen, die er beherrscht. Das Sein bleibt immer dasselbe. Die Ewigkeit aber hat sowohl ein Wesen an sich und gehört sich selbst, als auch ein Teilhaben an den andern Dingen, die nach ihr kommen. Das Vorbild der Zeit nun ist die Ewigkeit, so wie sie im *αὐτοζῷον* ist. Denn die Zeit ist in der Welt und erfüllt das All, wie die Ewigkeit das *αὐτοζῷον* erfüllt.

Was nun die erste Frage angeht, so ist darauf zu antworten: Die Zeit ist ein Werden, und insofern sie Werden ist, ist sie in der Zeit (d. h. zeitlich, hat sie selbst zeitliche Dauer), aber nicht insofern sie selbst Zeit ist, während die Ewigkeit, insofern sie Sein ist, ewig ist, noch mehr aber, insofern sie selbst Ewigkeit ist, da sie aus sich selbst ihre Tätigkeit beginnt. Ebenso mißt die Zeit zuerst sich selbst zugleich mit dem Lebendigen. Denn jedes Maß ist zunächst sein eigenes Maß, bevor es das anderer wird. Und wenn man einen Raum annimmt,

so ist dieser, insofern er die Fähigkeit hat, alle Dinge, die im Raume sind, zu bestimmen und zu umschließen, sicher vor allen anderen Dingen vorhanden; insofern aber der Raum dieselbe Kraft hat, wie die in ihm liegenden Dinge, bestimmt und umschließt er sich selbst. Wenn man daher annimmt, daß der Raum Körper ist, so hat der Körper keinen andern Raum mehr nötig; denn er ist in sich selbst bestimmt und hält sich selbst aufrecht, weniger, weil er Körper, sondern vielmehr, weil er Raum ist. So schafft das Zentrum auch zuerst sich selbst unbeweglich, bevor es das übrige schafft“ [1].

Wir sehen, wie Damascius bei allen Begriffen, die er zu erklären sucht, stets den Begriff an sich und den Begriff, wie er als Attribut einem anderen beigelegt wird, scharf unterscheidet. Auch da, wo er die Ewigkeit das Maß des Seins, die Zeit das des Werdens nennt, sind Ewigkeit und Zeit als Maße an sich unabhängig von Sein und Werden, sind aber andererseits mit Sein und Werden verbunden in demselben Verhältnis, wie sich das Maß auch stets im Gemessenen findet [2].

## II. Die näheren Bestimmungen der Zeit.

Auch die nähere Erklärung des Zeitbegriffs, der bei allen Platonikern zu der kosmischen Bewegung in enge Beziehung gebracht und dadurch als eine konkrete leicht faßliche Erscheinung hingestellt wurde, wird von Damascius so abstrakt gefaßt, wie es mit Verwertung der alten Anschauungen nur irgend möglich war. Die Entstehung der Zeit, ihre Stellung zu den intelligiblen und intellektuellen Größen, ihre Eigenschaft als Maß des Werdens, ihr Verhältnis zur Bewegung, die Frage nach der Teilbarkeit der Zeit, der Gegensatz zwischen der Zeit in ihrer Totalität und den einzelnen Abschnitten der verfließenden Zeit, die Beziehung der Zeit zur Seele: das alles sind die Probleme, deren Lösung sich auch Damascius, da wo er auf den Begriff der Zeit zu sprechen kommt, zur Aufgabe macht.

Die Entstehung der Zeit erklärt er einerseits abstrakt durch eine gewisse Emanation aus der Ewigkeit; denn die Ewigkeit

[1] *a. a. O.* § 138. Vgl. auch §§ 139, 141, 250.

[2] *a. a. O.* § 381: . . . *καὶ γὰρ μέτρον ἐστὶν ἐν τῷ μετρουμένῳ* . . . etc.

hat sowohl ein Wesen an sich, als auch ein Teilhaben an den Dingen, die nach ihr kommen, und ist das Vorbild der Zeit[1], — andererseits konkret, indem er den Demiurgen als Quelle der Zeit angibt[2].

Die Stellung der Zeit zu den Prinzipien des Weltsystems ergibt sich aus der Analogie mit der Ewigkeit. So wie das Werden das Abbild jenes Seins ist, das wir auf der dritten Stufe der intelligiblen Größen angetroffen haben, so ist die Zeit, das Maß des Werdens, das Abbild der zweiten Ewigkeit, die dieses Sein mißt[3]. Dies Verhältnis läßt sich durch folgendes Schema übersichtlich darstellen:

Die überintelligible Einheit

Das Reich des Intelligiblen

---

I. *Stufe:* Die Seinseinheit: ἓν ὂν ὁμοῦ

II. *Stufe:* Die Seinsallheit: ἓν πάντα

ὁλότης — αἰών — ζωή (1. Ewigkeit)

Urbild: { III. *Stufe:* Das Sein (als Allheit u. Einh.): πάντα ἕν
Urbild des Werdens, gemessen durch die 2. Ewigkeit

Abbild: Das Werden, gemessen durch die Zeit

Behalten wir dies Schema im Auge, so wird sich uns der Sinn der folgenden, die Eingliederung der Zeit in das ganze System berührenden Stelle klar darstellen: „Man muß einsehen, daß das Werden allerdings gemessen wird durch die Zeit, die das Abbild der Ewigkeit ist. Das Werden aber seinerseits ist wieder Abbild des ideellen Seins (d. h. des Seins auf der dritten Stufe der intelligiblen Größen). Soweit nun aber etwas hier auf unserer Erde nicht im Werden begriffen ist, sondern eine getrübte Kundgebung jenes Seins darstellt, das noch über dem Urbild steht (d. h. das Sein auf der zweiten Stufe des Intelligiblen), so liegt es außerhalb der Zeit, da es kein Werden darstellt, so daß dementsprechend auch das Sein vor der Ewigkeit liegt (d. h. das Sein der II. Stufe vor der Ewigkeit auf der III. Stufe). Wenn man glaubte, daß nicht dies, sondern das Gegenteil der Fall ist, ließe sich ein noch deutlicherer Beweis

[1] *De prim. princ.* § 138.

[2] *De prim. princ.* § 388: Εἰ δὲ ἄρα τολμητέον . . . etc.

[3] *De prim. princ.* § 388: Ἔτι δὲ ἐκ τρίτων . . . etc.

in folgendem finden: Die Zeit ist tatsächlich eine Art von Idee. Aber die Idee ist durchaus nicht immer Zeit. Sie ist also etwas Höheres als die Zeit. Andererseits ist die Idee wohl ein Sein; das Sein aber ist durchaus nicht nur Idee. Es ist also etwas Höheres als die Idee. Wenn nun die Zeit der Ewigkeit entspricht, so muß das Sein über der Ewigkeit stehen. Und wenn die Ewigkeit, insofern man sie als Maß betrachtet — das Maß aber ist ein Sein —, dem Messenden und dem Gemessenen gemeinsam angehört, so ist die Folgerung klar, daß das Werden sowohl der Zeit selbst, als auch den Dingen in der Zeit zukommt“ [1].

Wir sehen, wie hier Damascius zwischen dem Werden als Abbild und dem Sein als Urbild noch eine dritte Größe einschiebt: „Etwas, das hier auf unserer Erde nicht mit im Werden begriffen ist, sondern eine getrübte Kundgebung jenes Seins darstellt, das noch über dem Urbild steht.“ Es gibt also auch irdische Dinge, die nicht unter dem Einfluß der Zeit stehen. Näheres aber erfahren wir über diese Kategorie von Dingen nicht.

Betrachten wir nun aber das Verhältnis der Zeit zum Werden näher, so finden wir, daß dieses Verhältnis vor allem durch die Begriffe des Maßes und der Bewegung bestimmt wird.

Es gibt nach Damascius drei Maße: Zeit, Zahl und Raum [2]. Seine Theorie von dieser Dreizahl der Maße gründet er auf folgende Überlegung: Bei allen Dingen des Werdens ist ein Unterschied zu machen, zwischen ihrer Substanz und ihrer Kraft (*οὐσία καὶ ἐνέργεια*). Alle Kraft ist der Bewegung gleichzusetzen, die aktiv oder passiv sein kann. Gemessen aber wird alle Bewegung durch die Zeit. Will man auch die Substanz messen, so hat man bei ihr zunächst zwischen der Menge und der Größe, Ausdehnung oder Masse zu unterscheiden. Die erstere, die Menge, wird gemessen durch die Zahl. Das Maß der letzteren, der Größe, Ausdehnung oder Masse, ist der Raum. Und zwar mißt der Raum die Größe je nach ihrer Lage; denn die Größe oder Masse hat eine bestimmte Lage (*θέσις*) durch das

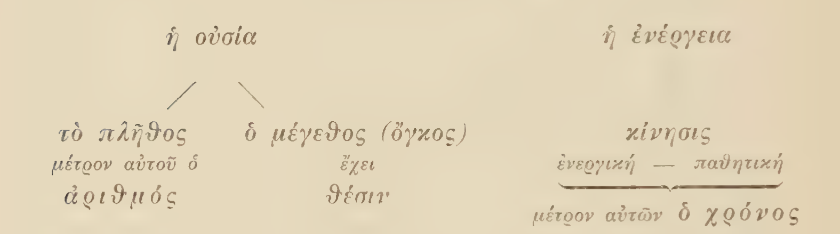
[1] *a. a. O.* § 142. Vgl. dazu Chaignet, *a. a. O.* § 142.

[2] *Simpl. phys.* S. 774: . . . *Δαμάσκιον οὐ τέτταρα βουλόμενον εἶναι τὰ μέτρα ἀλλὰ τρία ἀριθμὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον.*

Außereinandersein ihrer Teile. Diese Lage kann nun einem Körper immanent (*σύμφυκτος*) sein, soweit sie das Verhältnis seiner eigenen Teile zueinander betrifft; oder der Körper hat selbst eine bestimmte Lage in bezug auf die andern ihn umgebenden Körper (*θέσις ἐπείσακτος*). Beide Arten der Lage werden durch den Raum gemessen[1].

Auch dieses Maßsystem des Damascius läßt sich durch ein Schema veranschaulichen:

*τὰ ἐν γενέσει*




*σύμφυκτον τῇ οὐσίᾳ — ἐπείσακτον τῇ οὐσίᾳ*

*μέτρον αὐτῶν ὁ τόπος.*

Die Zeit wird nun entweder einfach als Maß des Werdens, oder genauer als das der Bewegung bezeichnet[2]. Wie aber schon erwähnt, wird auch der Begriff des Maßes doppelt gefaßt. Das Maß bildet einerseits eine selbständige Größe, und es ist andererseits in den gemessenen Dingen enthalten. Die Zeit steht, wenn sie die Bewegung mißt, ebenso als eine unabhängige Größe neben ihr, wie die Elle als Maß von dem getrennt sein kann, was sie mißt und ihre Eigentümlichkeit als Maß bewahrt[3]. Ebenso aber ist auch die Zeit als Maß in den gemessenen Dingen enthalten und erfüllt, da diese gemessenen Dinge das gesamte Werden darstellen, die ganze Schöpfung[4].

Ihr Verhältnis zur Bewegung bestimmt Damascius näher,

[1] Vgl. *Simpl. phys.* S. 625, 4 ff. — Zeller[4], $III_2$ S. 908 Anm. 2.

[2] *De prim. princ.* § 142: *ἡ μὲν γένεσις* . . . etc.

[3] *Simpl. phys.* S. 800: *καὶ γὰρ καὶ ὁ πῆχυς συνδιίσταται τῷ μετρουμένῳ μένων ἐν τῇ τοῦ μέτρου ἰδιότητι καὶ ἀνενδεὴς ὢν τοῦ μετροῦντος.*

[4] *De prim. princ.* S. 373 r: *εἰ δὲ τῷ κόσμῳ* . . . etc.

wenn er sagt: „Die Zeit ist das Maß des dahinströmenden Seins[1]. Unter Sein verstehe ich jedoch nicht nur das Sein seinem Wesen, sondern auch seiner Kraft nach. Und wundervoll erkannte Aristoteles die Natur der Zeit, indem er erklärte, daß für die Bewegung und für die andern Dinge in der Zeit zu sein soviel bedeutet, als von der Zeit in bezug auf ihr Sein gemessen zu werden. Wie aber die Bewegung nicht aus unteilbaren Einzelbewegungen entsteht (denn die Bewegung setzt sich ebensowenig aus unteilbaren Einzelbewegungen zusammen, wie die Linie sich aus Punkten zusammensetzt, sondern die Grenzen der Linie und der Bewegung sind wohl unteilbar, die Teile aber, aus denen beide bestehen, und die ein Kontinuum bilden, sind nicht unteilbar, sondern weiter bis ins Unendliche teilbar), so sind auch die Augenblicke für die Zeit als Grenzen wohl unteilbar, als ihre Teile aber nicht. Denn da die Zeit ein Kontinuum ist, so sind ihre voneinander abgesonderten Teile bis ins Unendliche teilbar. Wenn auch Bewegung und Zeit fortwährend im Flusse sind, so sind es doch keine unwirklichen Größen, sondern sie haben ihr Sein gerade in dem andauernden Werden. Das Werden ist nicht einfach ein Nichtsein, sondern es besteht immer wieder in einem anderen Teile des Seins“[2]. Auch in den „primis principiis“ finden wir diese Auffassung des *νῦν*, des Augenblicks, einerseits als unteilbaren Grenzpunkt, andererseits als bis ins Unendliche teilbaren Bestandteil der Zeit, die nicht sprungweise fortschreitet, sondern ein großes Kontinuum bildet[3].

Wie aber so das Jetzt oder der Augenblick ein Problem enthält, so sucht Damascius andererseits auch die Frage nach dem Verhältnis des Immer oder der unendlichen Dauer zur Zeit zu lösen. Dieses „Immer“ ist wohl zu unterscheiden von der Ewigkeit. Das Immer ist die Zeit in ihrer Totalität. Es ist ein Attribut des Ewigen, diesem ähnlich aber nicht mit ihm identisch. Das Immer ist zwar niemals ganz zugegen, und es

---

[1] Das „dahinströmende Sein“, *ἡ τοῦ εἶναι ῥοή*, ist, wie es weiter unten erklärt wird, nichts anderes als das Werden.

[2] *Simpl. phys.* S. 774: *ἔστιν οὖν ὁ χρόνος* . . . etc.

[3] *De prim. princ.* § 389. Vgl. dazu die Übersetzung und die Noten von Chaignet.

hat eigentlich stets nur ein Teil von ihm am Sein Anteil. Es ist jedoch unsinnig, daß ein kleiner Zeitteil wirklich vorhanden sein soll, die Zeit in ihrer Totalität aber nicht. Es muß aber das Wort „Immer“ irgend etwas bezeichnen; denn es gibt keinen leeren Namen, dem nicht ein Ding entspricht. So ist also auch das Immer und mit ihm die ganze Zeit eine selbständige Größe ähnlich der Ewigkeit [1].

Mit der Seele bringt Damascius die Zeit nicht in direkte Verbindung oder ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis; aber er vergleicht die Bewegungsart der Zeit mit der der Seele und findet in beiden etwas Übereinstimmendes. Ebenso wie die Zeit ist auch der Gedankeninhalt der Seele (*ἡ ψυχικὴ νόησις*) ein zusammenhängendes Kontinuum. Erst wir nehmen eine Teilung vor, indem wir unsere Gedanken auf einzelne Begriffe wie z. B. die Gerechtigkeit, die Besonnenheit, die Wissenschaft richten [2].

## Zusammenfassung und Schluss.

So mannigfaltig die Zeittheorien der späteren Platoniker in ihren Einzelheiten sind, so waltet doch in allen ein gemeinsamer Geist und läßt die Grundzüge in der Auffassung der Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus als einen einheitlichen Ideenkomplex erscheinen.

Ausgehend von der naiven Beobachtung des Naturmenschen, der das Fortschreiten der Zeit nur durch den beständigen Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter, Sonnenaufgang und Sonnenuntergang empfindet, betrachten sie die Zeit als eng verbunden mit dem Kreislauf der Gestirne und der regelmäßigen Bewegung des kreisenden Kosmos. Für alle, mit Ausnahme Plotins, ist es die Zeit, die die kosmische Bewegung mißt. Plotin allein kehrt das Verhältnis um und lehrt, daß es die Bewegung der Gestirne, der Wechsel von Tag und Nacht ist, der die Zeit in Abschnitte teilt, während sie selbst ein großes Kontinuum bleibt. Die platonische Ideenlehre fügt zum Zeitbegriff den der Ewig-

[1] *Simpl. phys.* S. 779: *τίς δὲ ὁ σύμπας χρόνος* . . . etc.

[2] *De prim. princ.* § 389. — Ähnliches bei *Simpl. phys.* S. 798.

keit hinzu, und beide stehen sich wie Urbild und Abbild, wie Idee und Erscheinung gegenüber. Aus der naiven Beobachtung und der platonischen Ideenlehre ergeben sich dann die mannigfaltigen Kombinationen der Theorien, die die Zeit betrachten als Maß der kosmischen Bewegung und in ihrem Verhältnis zur Bewegung überhaupt, in ihrem Zusammenhang mit den Ideen oder den intelligiblen Größen des Neuplatonismus, in ihrer Totalität als ewiges Kontinuum und in ihren einzelnen Abschnitten, schließlich in ihrem Verhältnis zur Welt- und Menschenseele.

## Verzeichnis

der im Text erwähnten und in den Anmerkungen zitierten Philosophen und Autoren.

# Inhalt.





